د. عبد الله ثاني محمد النذير

ابستمولوجيا علوم الإعلام والاتصال



منشورات دار الأديب

د. عبد الله ثاني محمد النذير
ابستمولوجيا علوم الإعلام والاتصال
منشورات دار الأديب

ابستمولوجيا علوم الإعلام والاتصال

المؤلف

د. عبد الله ثاني محمد النذير

منشورات دار الأديب



@ حقوق الطبع محفوظة

منشورات دار الأديب، 2017

ردمك: 978-9931-518-90-7

الإيداع القانوني: السداسي الثاني، 2017



إهداء

إلى الوالدين حفظهما الله وأطال الله في عمريهما..

إلى زوجتي، وقرة عيني أنس فراس الدين خليفة..

إلى من علموني كيف أبحث ..

إلى طلبتي الأعزاء..

المؤلف

المحتويات

إهداء

مقدمة عامة

الفصل الأول: ماهية الإبستمولوجيا

المبحث الأول: مفهوم الإبستمولوجيا

المطلب الأول: الإبستمولوجيا لغة

المطلب الثاني: الإبستمولوجيا اصطلاحا

المبحث الثاني: جذور الإبستمولوجيا

المطلب الأول: نشأة الإبستمولوجيا

المبحث الثالث: اتجاهات الإبستمولوجيا

المطلب الأول: ابستمولوجيا رينيه ديكارتRené descart

المطلب الثاني: ابستمولوجيا امانويل كانط Emmanuel Kant

المطلب الثالث: ابستمولوجيا غاستون باشلارGaston Bachelard

المطلب الرابع: ابستمولوجيا ميشيل فوكوMichel foucou

المطلب الخامس: ابستمولوجيا كارل بوبر Karl Popper

المطلب السادس: ابستمولوجيا فايربندFeyerabend

الفصل الثاني: ابستمولوجيا علوم الإعلام والاتصال

المبحث الأول: ابستمولوجيا الإعلام (المفاهيم والنماذج)

المطلب الأول: مفهوم ابستمولوجيا الإعلام

1-2- مفهوم الإعلام

المطلب الثاني: تصنيفات ابستمولوجيا الإعلام

الفرع الأول: فلسفة الإعلام الحر

ثانيا: فلسفة المسؤولية الاجتماعية

الفرع الثاني: فلسفة الإعلام الموجه

فلسفة الإعلام الاشتراكي

فلسفة الإعلام التنموي

التوجه الأول : توجه مدرسة التحديث

التوجه الثاني : توجه مدرسة التبعية

3- فلسفة الإعلام الإسلامية

المبحث الثاني: ابستمولوجيا الاتصال

المطلب الأول: مفهوم ابستمولوجيا الاتصال (المفاهيم والنماذج)

-1- مفهوم الاتصال

المطلب الثاني: جذور ابستمولوجيا الاتصال

المطلب الثالث: إشكالية النماذج من إشكالية المفاهيم،

المبحث الثالث: ابستمولوجيا علوم الإعلام والاتصال

المطلب الأول: ماهية علوم الإعلام والاتصال

المطلب الثاني: مسألة بحوث الإعلام والاتصال

المبحث الرابع: الدعامة الفلسفية لنظريات الإعلام والاتصال

المطلب الأول: النظرية الليبرالية

المطلب الثاني: النظرية الشمولية

المطلب الثالث:النظرية المختلطة

خاتمة:

قائمة المراجع:

فهرس المحتويات

مُقدّمة

برزت الظاهرة الاتصالية إلى الوجود مع بداية الإنسان ممارسته الاتصال، فقد تطور هذا المفهوم عبر التاريخ نتيجة تطور وسائله، فبدأ الإنسان يمارس الاتصال عن طريق الإشارات، والإيماءات، والرموز ثم مر بعد ذلك إلى أن اخترعت المطبعة التي كانت نقطة انعطاف في تحول تاريخ الاتصال، من الاتصال التقليدي الشخصي إلى الاتصال الجماهيري. فالفضل يعود لهذه التقنية التي حولت المجتمع من مجتمع جمعي إلى مجتمع جماهيري.

تجدر الإشارة إلى أن معالجة المسألة الفكرية والفلسفية لا تتم بصفة تجريدية عن العوامل الأخرى، في هذا الإطار، نعتقد أن أهم مدخل لطرح الإشكال الإبستمولوجي في علوم الإعلام والاتصال هو ذلك الذي ينطلق من الثورة الاتصالية التي شهدتها وسائل الإعلام والاتصال ومن هنا فإننا نحاول في هذه الدراسة النظرية طرح علاقة الإبستمولوجيا واتجاهاتها بتكنولوجيا الإعلام والاتصال. والبداية تكون بمعرفة مكونات الظاهرة الإعلامية التي تتسم بالتداخل والتعقيد. ذلك أن المتمعن في المشهد الإعلامي على مر العصور، وعبر التاريخ، وعلى الصعيد الدولي يلاحظ أن الإعلام ارتبط تاريخيا بالثورة الصناعية وبحركة الرأسمالية التي ازدهرت في القرن التاسع عشر، وتطور باتجاه العالمية والاحتكار ويتحكم فيه منطق السوق، ويقوم على الملكية الفردية والربح والتنافس.كما أن هذا الإعلام مرتبط بسياق التكنولوجيا الحديثة التي دفعت الاتصال إلى مرحلة عالية من الكثافة والسرعة والانتشار الأمر الذي أدى إلى تسريع نقل الرسائل

وزيادة التفاعل بين المرسل والمتلقي. وهو كذلك مرتبط بالفكر الاقتصادي لوسائل الإعلام من تجارة وصناعة وتمويل لهذا الاتصال.

على كل حال سنعالج في هذا الكتاب موضوع ابستمولوجيا علوم الإعلام والاتصال بحيث قسمناه إلى فصلين، فصل أول: تطرقنا فيه إلى ماهية الإبستمولوجيا، جذورها ونشأتها واتجاهاتها وتصنيفاتها، أما الفصل الثاني: فقد عالجنا فيه ابستمولوجيا علوم الإعلام والاتصال تطرقنا فيه إلى ماهية ابستمولوجيا الإعلام والمفاهيم، والنماذج وأهم فلسفات الإعلام، وابستمولوجيا الاتصال وأهم مفاهيم الاتصال ونماذجه.

د.عبد الله ثاني محمد النذير

الفصل الأول:

ماهية الإبستمولوجيا

المبحث الأول: مفهوم الإبستمولوجيا

المطلب الأول: الإبستمولوجيا لغة

من الناحية اللغوية كلمة "إبستمولوجيا" متكونة من كلمتين يونانيتين "ابستمي" ومعناها علم، والثانية: لوغوس وهي بمعنى علم أيضاً. فهي إذن معناها اللغوي "علم العلوم" أو "الدراسة النقدية للعلوم".

المطلب الثاني: الإبستمولوجيا اصطلاحا

ولا يختلف المعنى الاصطلاحي كثيراً عن المعنى اللغوي فالإبستمولوجيا هي نظرية في المعرفة كانت فيما سبق تختص بالبحث حول أسئلة تقليدية، ماهي حدود المعرفة؟ هل المعرفة ممكنة أم غير ممكنة؟ ماهي وسائل المعرفة؟ هل هي الحس أم العقل؟ أم الحس والعقل معاً......وغيرها؟

وهذه هي الأسئلة التقليدية التي كانت تدور حولها مباحث الإبستمولوجيا في مؤلفات الفلسفة التقليدية: ولكن المقصود بالإبستمولوجيا هنا معنى خاصاً غير المعنى التقليدي.

نحن نقصد بالإبستمولوجيا هنا "نظرية المعرفة العلمية" تمييزاً لها عن نظرية المعرفة التقليدية، فالأولى: من اختصاص العلماء ومن إنتاج الفلاسفة المنقطعين للنشاط العلمي. أما الثانية: فهي من إنتاج الفيلسوف ذاته كل حسب مذهبه ونسقه الفلسفي.[1]

وبينما تقوم نظرية المعرفة العلمية على الوسائل العلمية الحديثة مثل القياس والإحصاء والتجارب والآلات العلمية المتطورة نجد أن نظرية المعرفة بمعناها التقليدي تعتمد على وسائل تقليدية وتقوم على فكر ذاتي"، في حين

---

[1]- حسين شعبان "برونشفيك وباشلار بين الفلسفة والعلم، دراسة نقدية"، دار التنوير، بيروت، لبنان، ط1، 993، ص 122.

تتصف نظرية المعرفة العلمية والإبستمولوجيا" بالنزعة الموضوعية، ومن هنا جاء تعريف لالاند في معجمه الفلسفي للابستمولوجيا:

"أن الإبستمولوجيا هي الدراسة النقدية لمبادىء العلوم وفروضها ونتائجها بغرض تحديد أصلها المنطقي وبيان قيمتها وحصيلتها الموضوعية". وإذا كان الفرنسيون يميزون بين نظرية المعرفة والإبستمولوجيا بمعناها الدقيق فإن الالمان أيضاً يميزون بين نظرية المعرفة والإبستمولوجيا وإن كانوا يقصدون بالإبستمولوجيا فلسفة العلوم جميعها، ومهما كان من أقر هذه الاختلافات التي تنشأ حول تحديد معنى الإبستمولوجيا فإننا نعني بها في المقام الاول بيان شروط المعرفة البشرية وقيمتها وحدودها وموضوعيتها من زاوية تطور العلم المعاصر [1]".

أن مقولة تحديد معنى الإبستمولوجيا يرجع إلى ارتباطها بعدة أبحاث معرفية تدور حولها، فالإبستمولوجيا ترتبط بنظرية المعرفة كما ترتبط بالمثيودلوجيا وفلسفة العلوم والمنطق، فهي ترتبط بالمنطق من حيث أنها تدرس شروط المعرفة الصحيحة شأنها في ذلك شأن المنطق ولكن إذا كان المنطق يهتم بصورة الفكر أو بصورة المعرفة فإن الإبستمولوجيا تهتم بصورة المعرفة ومادتها حقاً .

والإبستمولوجيا مرتبطة أيضاً بنظرية المعرفة بمعناها التقليدي من حيث أنها تدرس أمكانية المعرفة، وحدودها وطبيعتها ولكن لامن زاوية الموقف الخاص بل من زاوية التطور العلمي المستمر، وبكلمة واحدة أن الإبستمولوجيا هي نظرية علمية في المعرفة تتلون بلون المرحلة التي يجتازها العلم في سياق تطوره ونموه على مر العصور.

والخلاصة أننا إذا أردنا تعريف الإبستمولوجيا تعريفاً دقيقاً نقول: إنها تلك الأبحاث المعرفية، فلسفة العلوم، نظرية المعرفة، مناهج العلوم، منظور

---

[1] - حسين شعبان، مرجع سابق، ص 124

إليها من زاوية علمية معاصرة أي من خلال المرحلة الراهنة لتطور الفكر العلمي والفلسفي، كما أنها علم المعرفة التي تختص ببحث العلاقة بين "الذات والموضوع " (إن الإنسان يبني معرفته بهذا العالم من خلال نشاطه العلمي والذهني، والبناء الذي يعتمده الانسان بواسطة هذا النشاط هو [(1)] ما نسميه العلم والمعرفة، أما لفحص عملية البناء نفسها " تتبع مراحلها، نقد أسسها، بيان مدى ترابط أجزائها محاولة البحث عن ثوابت صياغتها صياغة تعميمية، محاولة استباق نتائجها"، فذلك مايشكل موضوع الإبستمولوجيا [2].

وحول إشكالية صياغة نظرية المعرفة عند الفلاسفة وصعوبة دراستها تعلل" الموسوعة الفلسفية المختصرة " تلك الصعوبة بالقول:

"إن المشكلة المركزية في نظرية المعرفة الحديثة هي التوفيق بين الطبيعة الذاتية للفكر، وبين دعوانا أننا نعرف ما هو خارج أفكارنا، وتلك لم تكن مشكلة بالنسبة لأرسطو إذ اعتبر أن العقل إنما يكشف نظاماً كان من قبل موجوداً في الواقع حتى جاء كانت فقلب الوضع الأرسطي وزعم أن النظام في معرفتنا يأتي من العقل وحده، وتقبل بيرس المشكلة الحديثة وقدم له حله الخاص، بدأ بيرس بالقول: بأننا على وعي بكوننا نتصل في خبرتنا بالواقع مباشرة ويتكون الواقع من الأشياء الكائنة سواء فكرنا فيها أو لم نفكر، أضف إلى ذلك أننا إذا أردنا اجتناب المفاجآت غير السارة فإنه يجب علينا أن نسعى لأن نكيف سلوكنا مع هذه الاشياء، وإلى هنا يتفق بيرس مع أرسطو "[3]

---

[1] - محمد عابد الجابري، "تطور الفكر الرياضي والعقلانية المعاصرة"، دار الطليعة، بيروت،1982، ص 42 .

[2] - فؤاد كامل وآخرون " الموسوعة الفلسفية المختصرة "، دار القلم، بيروت، لبنان، 1980،ص 139 .

[3] - د. عبد الرحمن بدوي " موسوعة الفلسفة " ج1 ص 292 .

المبحث الثاني: جذور الإبستمولوجيا

المطلب الأول: نشأة الإبستمولوجيا

ويجري اليوم في دائرة علم المعرفيات، لا في حقل نظرية المعرفة، الحديث عن أنواع من المعرفيات:

أولاً – الإبستمولوجيات الفلسفية:

وتشمل صوراً من المعرفيات التي ضمها تاريخ الفلسفة اليونانية، والفلسفتان الإسلامية والمسيحية. وهي معرفيات عكست بحدود ما، مرحلة التطور العلمي يومذاك، كما ضمت في داخل أبنيتها الكثير الكثير من المفاهيم والتصورات العلمية واستثمرت درجات يقينية النماذج المنطقية والرياضية . إلا أن المعالجة الفلسفية لها كانت من زاوية النفس وقواها، أو ملكاتها. وشملت معرفيات غنوصية وصوفية [1]. وقد أنجز الباحث كتابين في هذا المضمار:

الأول – الإبستمولوجيا الفلسفية : تجربة الوافد اليوناني.

الثاني – الإبستمولوجيا الفلسفية : تجربة الرافد العربي.

ثانياً – المعرفيات (الإبستمولوجيات) الحديثة:

وهي مرحلة التأسيس الحقيقي لمسألة المعرفة، ومن ثم نشوء مذاهب ومدارس معرفية لها، وهي تضم التقسيمات الكلاسيكية التي كانت متداولة في دوائر المعرفيات، وهي:

أ – المعرفيات (الإبستمولوجيات) الحسية:

أو المعرفيات التجريبية وهي نوع من المعرفيات تعتمد "الحس" أو " التجربة" طريقاً وحيداً لاكتساب المعرفة . وهنا الاستناد جاء عن طريق

---

[1] - أنظر : محمود زيدان؛ نظرية المعرفة عند مفكري الإسلام وفلاسفة الغرب المعاصرين، ط1، بيروت 1989

المعرفة وليس على نظرية المعرفة. وقد جاء التأسيس لهذا النوع من الإبستمولوجيات في كتاب " فرنسيس بيكون" (1561– 1626م) الذي عنوانه " الأورغانون الجديد" أي المنطق الجديد . والذي طبع في اللاتينية أولاً في العام 1620م، ومن ثم ترجم وطبع بالإنكليزية في العام 1863م. وإن الاسم فيه إشارة إلى "أورغانون أرسطو" . فالأرغانون الجديد عند بيكون هو نظام جديد في المنطق يعتمد الاستقراء بدلاً من الاستدلال. ولهذا كان بيكون يعتقد أن أورغانونه له السلطة العليا على الأورغانون القديم[1] وهكذا اختارت الإبستمولوجيات الحسية الاستقراء، الطريق المنطقي الذي يتجاوب مع هذه التوجهات الحسية التجريبية[2]. كما ارتبطت هذه المعرفيات بمجموعة من الفلاسفة الإنكليز من أمثال: "توماس هوبز" الذي قادته نزعته الإبستمولوجية الحسية التجريبية إلى المادية، والذي يعد رمزاً من رموز مؤسسيها[3]، و"جون لوك (1704–1632)" الذي يعتبر من مؤسسي الإبستمولوجيا الحديثة (وإن ظل مقيداً في حدود نظرية المعرفة اصطلاحاً) والذي بحث في أصل المعرفة وكونها تأتي من خلال الحواس . إن كل ذلك جاء في كتابه "مقالة تتعلق بالفهم الإنساني" الذي صدر في العام 1690، و"دافيد هيوم" (1711-1776) الذي تناول المعرفة الحسية وما ارتبط بها من مشكلات تولدت للاستقراء. درس هيوم ذلك في كتابه المعنون "بحث يتعلق بالفهم الإنساني" الذي نشره في العام 748 . ومن ثم تتوجت بنزعة "جون ستيوارت ميل" (1806- 1873) الحسية المتطرفة التي ظهرت في كتابه المعنون "نظام علم المنطق" الذي نشره في العام 1843 (ويتألف من مجلدين). وقد صاغ فيه المبادئ الخمسة للاستدلال الاستقرائي (والذي عرف بطريقة ستيوارت العلمية). في حين جاءت نزعته الحسية

---

[1] -voir :Hesse. M .B ،Francis Bacon's Philosophy of Science ،In A Critical History of Western Philosophy ،ed. J. O'Conner ،New York 1964 ،pp 141 – 152.

[2]- Popkin. R ،Philosophy ،made simple ،London 1969 ،p 186.

[3] -voir-:Clarence. H. Bradford ،An examination of Thomas Hobbes' Theory of Knowledge ،Chicago 1956.

المتطرفة أكثر وضوحاً في المجلد الثاني، وذلك عندما أعلن إن "بديهيات الهندسة هي ليست حقائق فرضية، وإنما هي حقائق تجريبية "[1].

ب – المعرفيات (الإبستمولوجيات) العقلية:

إنه اتجاه معرفي حديث يعتمد "العقل" الطريق الوحيد لاكتساب المعرفة. إن هذا الاتجاه ارتبط بنخبة من الفلاسفة العقليين الذين انتجوا لنا نصوصاً إبستمولوجية في غاية الأهمية في تاريخ الإبستمولوجيا عامة والنزعة العقلية على وجه الخصوص، كان في طليعتهم الفيلسوف الفرنسي "ديكارت" (1596-1650) الذي ركز مشروعه الأبستمولوجي في كتابه المعنون " تأملات في الفلسفة الأولى " الذي صدر لأول مرة باللغة اللاتينية في العام 1641، ومن ثم ظهرت له ترجمة فرنسية في العام 1647، وبعد أكثر من قرن ونصف جاءت الترجمة الإنكليزية (التي قام بها جون فيتش في العام 1901).

ومن ثم جاء "باروخ إسبينوزا" (1632- 1677) وهو من أكبر الفلاسفة العقلانيين، وقد تأثر بكل من "إقليدس" (عاش بحدود 300 ق.م وهو صاحب كتاب الأصول في الهندسة) و"ديكارت". وفي أبستمولوجياته كان يتطلع إسبينوزا إلى صياغة مكوناتها على صورة موديل هندسي. وفعلاً نجح إسبينوزا في كتابه "مبادئ الأخلاق" في بناء الأخلاق على صورة مصفوفات هندسية تبدأ بتعريفات وبديهيات...[2]. وفي مضمار عمله في الإبستمولوجيات العقلية، اعتقد إسبينوزا " في امكانيته إمتلاك المعرفة الأولية " ومن ثم حدد ثلاثة أنواع من المعرفة[3].

وكان الفيلسوف الألماني "جوتفريد لايبنز" (1646- 1716) وهو فيلسوف وعالم رياضيات ومنطق. وتوصل إلى اكتشاف "حساب التفاضل والتكامل" في الوقت ذاته الذي أعلن فيه "إسحاق نيوتن" (1643- 1727) عن اكتشافه هذا

---

1 - voir :Anthony Kenny; the Rise of Modern Philosophy ،Oxford ،2006.

2 -voir :Jonathon Bennett ،A study of Spinoza's Ethics ،Hackett ،1984

3 -voir :Hall ،A. R. ،Philosophers at War: The Quarrel between Newton and Leibniz ،Cambridge University Press 1980

النوع من الحساب. وتصاعدت درجات الصراع بين المانيا وإنكلترا حول الأحقية بالاكتشاف وأقتربت من إعلان الحرب [1].

ولايبنز سعى بكل جهد إلى تأسيس إبستمولوجياته العقلية على قواعد رياضية ومنطقية، ومن ثم تطلع إلى صياغة القضايا الإبستمولوجية بلغة الرياضيات الرمزية والملتزمة بقواعد المنطق الرمزي [2]. وقد أعاد هؤلاء الفلاسفة وخصوصاً لايبنز المكانة للاستدلال، وخاصة الإستدلال الرياضي، طريقاً لتأسيس المعرفة اليقينية [3].

ج- الإبستمولوجيات النقدية:

إنها اتجاه إبستمولوجي حديث مارس عملية النقد للاتجاهين المعرفيين السابقين (أي نقد للأبستمولوجيا الحسية والعقلية على حد سواء). ومثل هذه النزعة الإبستمولوجية في تاريخ الفلسفة الغربية الحديثة، الفيلسوف الألماني " إمانوئيل كانط " (1724- 1804) هو فيلسوف ألماني، وهو آخر الفلاسفة المحدثين، الذي كان له تأثير واسع في عموم البيئات الفلسفية الأوربية عامة والإبستمولوجية خاصة [4].

حقيقة إن تأثير كانط في المضمار الإبستمولوجي على الأقل، لم يظل محبوساً في إطاره الجغرافي (قارة أوروبا)، أو سجيناً في معاقل عصر الأنوار، بل تجاوز ذلك وأصبح كانط فيلسوفاً كونياً، كما وتحول إلى فيلسوف الإبستمولوجيا المتجدد الذي تجاوز انتماؤه الحدود الزمنية، فطوت حركة الاهتمام في أبستمولوجياته القرنين التاسع عشر والعشرين، وأصبح الاهتمام بكانط شغل دوائر البحث الإبستمولوجي في القرن الحادي والعشرين (والباحث شاهد على اهتمام أقسام الفلسفة، وكتاب فلسفة العلوم والإبستمولوجيات في أمريكا الشمالية: كندا، والولايات المتحدة الأمريكية (اشتغل كانط على ثلاثة

---

[1] - voir :Rutherford ،Donald ،Leibniz and Rational Order of Nature ،Cambridge University Press 1998

[2] - Rutherford ،Donald ،Leibniz and Rational Order of Nature ،Cambridge University Press 1998

[3] - Popkin. R ،Op. Cit ،p. 190

[4] - Carne Brinton. "Enlightenment" ،Encyclopaedia of Philosophy ،Macmillan 1967 ،Vol. 2 ،P.519

عشر مشروعاً في البحث والكتابة قبل أن ينشر كتابه " نقد المطلب الثاني: ابستمولوجيا العلوم".

المبحث الثالث: اتجاهات الإبستمولوجيا

المطلب الأول: ابستمولوجيا رينيه ديكارتRené descart

إن القرن السابع عشر، قد عرف سيادة ابستمية أساسها (النظام) أفرزت فلسفة التمثيل، أو على الأصح إشكالية التمثيل التي تعد الإشكالية الأساسية للنزعة الاختبارية في القرن الثامن عشر، وكذلك للنزعة العقلانية الكلاسيكية مع ديكارت* ، أهم رافد من روافد العقل الأنواري.

إنه اتجاه معرفي حديث يعتمد "العقل" الطريق الوحيد لاكتساب المعرفة . إن هذا الاتجاه ارتبط بنخبة من الفلاسفة العقليين الذين أنتجوا لنا نصوصاً إبستمولوجية في غاية الأهمية في تاريخ الإبستمولوجيا عامة والنزعة العقلية على وجه الخصوص، كان في طليعتهم الفيلسوف الفرنسي "ديكارت" (1596-1650) الذي ركز مشروعه الأبستمولوجي في كتابه المعنون " تأملات في الفلسفة الأولى " الذي صدر لأول مرة باللغة اللاتينية في العام 1641، ومن ثم ظهرت له ترجمة فرنسية في العام 1647، وبعد أكثر من قرن ونصف جاءت الترجمة الإنكليزية (التي قام بها جون فيتش في العام 1901)[1].

---

* رينيه ديكارت: 31 مارس 1596 – 11 فبراير 1650، فيلسوف، ورياضي، وفيزيائي فرنسي، يلقب بـ"أبو الفلسفة الحديثة"، وكثير من الأطروحات الفلسفية الغربية التي جاءت بعده، هي انعكاسات لأطروحاته، والتي ما زالت تدرس حتى اليوم، خصوصاً كتاب (تأملات في الفلسفة الأولى 1641-م) الذي ما زال يشكل النص القياسي لمعظم كليات الفلسفة. كما أن لديكارت تأثير واضح في علم الرياضيات، فقد اخترع نظاماً رياضياً سمي باسمه وهو (نظام الإحداثيات الديكارتية)، الذي شكل النواة الأولى لـ(الهندسة التحليلية)، فكان بذلك من الشخصيات الرئيسية في تاريخ الثورة العلمية .وديكارت هو الشخصية الرئيسية لمذهب العقلانية في القرن17م، كما كان ضليعاً في علم الرياضيات، فضلاً عن الفلسفة، وأسهم إسهاماً كبيراً في هذه العلوم، وديكارت هو صاحب المقولة الشهيرة:

[1]- الدكتور محمد جلوب الفرحان، مقدمة في الأبستمولوجيا،مجلة أوراق فلسفية، العدد27، نوفمبر2010، ص5./https://drmfarhan.wordpress.com/2010/11/01

يخصص ديكارت في القسم الخامس من "المقال عن المنهج" صفحات هامة ومركزة لعرض نظريته في حركة القلب والشرايين والأوردة، تنم عن اطلاعه بآخر ما أنجزه علماء التشريح، في ذلك العصر، من أبحاث حول الدورة الدموية. وهي صفحات مطلعها كما يلي: " لكي يستطيع المرء أن يتبين كيف بحثت في هذا الموضوع، فإني أريد هنا أورد تفسير حركة القلب والشرايين، التي لما كانت الأولى والأكثر عموما بين ما يشاهد المرء في الحيوان. فإنه بذلك يحكم بسهولة بما ينبغي أن يراه في الحركات الأخرى، ولكي تقل الصعوبة في فهم ما سأقوله في هذا الموضوع، فإني أريد من الذين لم يتعمقوا في علم التشريح، أن يجتهدوا قبل قراءة ذلك، في أن يشرح أمامهم قلب حيوان كبير له رئتان، لأنه يشبه من كل الوجوه قلب الإنسان مشابهة كافية..."[1].

إن أهم مايميز عصر ديكارت (1596_650)العناية بمسألة المنهج أو الطريقة الواجب اتباعها لبلوغ المعرفة الحقة، ففي سنة 1650 ظهر كتاب الاورغانون الجديد لفرانسس بيكن (1561 _1662) وبعد عشر سنوات نشر ديكارت كتابه "مقالة في المنهج" لتوجيه العقل والباحثين إلى الحقيقة في العلم، وقد أرجع ديكارت سبب تأخر العلم في عصره إلى عدم اتباعه منهجاً واضحاً يقول ديكارت: "الناس مسوقون برغبة في الاستطلاع عمياء حتى أنهم يوجهون أذهانهم في طرق مجهولة "[2].

وحين يعرف ديكارت المنهج يقول: "أنا أعني بالمنهج قواعد مؤكدة بسيطة إذا راعاها الإنسان مراعاة دقيقة استطاع الإنسان أن يصل بذهنه إلى اليقين" .[3]

إذن النهج هو الموجه الصادق للعقل إذ يعتمد فيه على طريقتين في التفكير هما "الحدس والاستنباط" ويقصد ديكارت بالحدس الفكرة المتينة التي

---

[1]- ديكارت، تر: محمود الخضيري، مقال عن المنهج،، القاهرة، 1985، ص ص 244-245.

[2]-عثمان أمين " ديكارت " سلسلة أعلام الفلسفة، مكتبة القاهرة الحديثة، ط5، 1965، ص 83

[3]-عثمان أمين " ديكارت "، ص 91 .

تقوم في ذهن خالص منتبه وتصدر عن نور العقل وحده، أما الاستنباط فيعبر عنه بأنه فعل ذهني بواسطته نستخلص من شيء لنا به معرفة يقينية نتائج تلزم منها .[1]

هاتان الطريقتان في التفكير يحدد بهما قواعد منهجه والتي أهمها قواعد الوضوح والبداهة القائلة: " إني لا أتلقى على الاطلاق شيئاً على أنه حق مالم أتبين البداهة أنه كذلك وأن لا أدخل في أحكامي الاما يتمثل لعقلي في وضوح وتميز يزول معها كل شيء"[2].

المطلب الثاني: ابستمولوجيا امانويل كانط Emmanuel Kant

قامت فلسفة كانط[*] النقدية على نقد المذهب العقلي (ديكارت) ودحضه، والمذهب التجريبي- الحسي (لوك وهيوم) . باعتبار أن المعرفة المنبثقة عن

---

[1] - عثمان أمين، المرجع السابق، ص 92 .

[2] - ديكارت "مقالة في المنهج" ترجمة: جميل صليبا، اللجنة اللبنانية، بيروت، ط2، 1997، ص 45 .

[*] **إيمانويل كانت** بالألمانية (Immanuel Kant): هو فيلسوف ألماني من القرن الثامن عشر (1724 - 1804). عاش كل حياته في مدينة كونيغسبرغ في مملكة بروسيا .كان آخر الفلاسفة المؤثرين في الثقافة

الاتجاه العقلي لا تقوم على محتويات تجريبية - حسية، بل تنتج عن تفكير منطقي استنباطي. ذلك أن العقليين في عصر التنوير اعتبروا أن العالم منظم حسب قوانين، ويمكن معرفة هذا العالم عبر العقل والاستدلال المنطقي انطلاقا من مقدمات، صحيحة ودون اللجوء إلى المعطيات الحسية (ديكارت)، وهذا ما يرفضه كانط.

فيما يتعلق بنقد كانط للمذهب التجريبي- الحسي، فرغم أنه شارك (لوك) و(هيوم) في موقفهما النقدي من محاولة استنباط عالم الوقائع من مبادئ أولى ندركها بالحدس، ووافقهما في الاعتقاد بأن المعرفة الوحيدة التي نستطيع الحصول عليها عن العالم وعن أنفسنا هي المعرفة القائمة على الخبرة الحسية. غير أنه لا يوافق هيوم خاصة في مسألة شكه حول يقينية هذه المعرفة، حيث اعتبر هيوم أن انطباعاتنا الحسية يمكن أن تنخدع وتتناقض. هكذا حاول كانط بطريقة ما أن يؤسس نظرية معرفية انطلاقا من خلق تركيب من المذهب التجريبي- الحسي والمذهب العقلي، وذلك على أساس تجنب الشك التجريبي- الحسي من جهة، وتجنب العقيدة العقلية الجامدة من جهة أخرى.

أكد هيوم على دور الحدث الواقعي والخبرة في تحقيق المعرفة، غير أنه لم يتحدث عن أي شيء منظم وعقلي في الطبيعة. في حين أن العقليين، قد رأوا أن في الطبيعة نظاما ومنطقا، مما جعلهم يعتقدون أنه من الممكن اكتشاف

الأوروبية الحديثة. وأحد أهم الفلاسفة الذين كتبوا في نظرية المعرفة الكلاسيكية. كان إيمانويل كانت آخر فلاسفة عصر التنوير الذي بدأ بالمفكرين البريطانيين جون لوك، وجورج بيركلي، وديفيد هيوم.

طرح إيمانويل كانت منظورا جديدا في الفلسفة أثر ولا زال يؤثر في الفلسفة الأوربية حتى الآن أي أن تاثيره امتد منذ القرن الثامن عشر حتى القرن الواحد والعشرين. نشر أعمالا هامة وأساسية عن نظرية المعرفة، وأعمالا أخرى متعلقة بالدين، وأخرى عن القانون والتاريخ.

أما أكثر أعماله شهرة فهو كتابه: نقد العقل المجرد الذي نشره سنة 1781 وهو على مشارف الستين من عمره. يبحث كانت في هذا الكتاب ويستقصي محدوديات وبنية العقل البشري ذاته. قام في كتابه هذا بالهجوم على الميتافيزياء التقليدية ونظرية المعرفة الكلاسيكية. وأجمل وأبدع مساهماته كانت في هذا المجال بالتحديد. ثم نشر أعمالا رئيسية أخرى في شيخوخته، منها كتابه: نقد العقل العملي الذي بحث فيه جانب الأخلاق والضمير الإنساني، وكتابه نقد الحكم الذي استقصى فيه فلسفة الجمال والغائية.

النظام الطبيعي واستخلاصه من مبادئ أولى بدون الالتجاء إلى الوقائع. ولمواجهة هذه المفارقة، بدا لكانط أن هناك حاجة إلى مزيج من الوقائع والعقل، عبر رؤية تسعى إلى تنظيم ومفهمة معطيات التجربة من جهة، وملء بنيات العقل الفارغة بالوقائع من جهة أخرى.

وعليه انتهى كانط إلى القول: إن كل ما ينظم ويضفي بنية على خبرتنا لا يمكن أن ينشأ من الخبرة، بل لا بد من أن تكون هذه القدرة على التنظيم والبناء والمفهمة من داخلنا. وبتعبير آخر، افترض كانط وجود ثنائية مؤلفة من ذات ومن شيء. وبما أن القوة المنظمة لا يمكن أن تكون في الشيء، فيجب أن تكون في الذات. تلك كانت الثورة الكوبرنيكية في نظرية المعرفة عند كانط. أي إن كل ما ينظم ويبني خبرتنا لا يصدر عن الأشياء التي هي موضوع معرفتنا، وإنما من أنفسنا.

فكما قلب كوبرنيك وكبلر نظرة الإنسان إلى العالم حينما رفضوا العقيدة التقليدية التي قالت: إن الأرض والإنسان هما في المركز الذي لا يتحرك في العالم، ودافعوا، في مقابل ذلك، عن الفرضية التي تقول: إن الإنسان والأرض يدوران حول الشمس. وبالطريقة نفسها. عكس كانط الرأي الأساسي الذي قال: إن المعرفة تحدث عندما تتأثر الذات بالشيء، إلى القول بأن الشيء هو الذي يتأثر بالذات، أي أن الشيء كما نعرفه هو الذي يتشكل ويتألف ويتكون بطريقة الذات. هذه النقلة بالافتراضات الإبستمولوجية سماها كانط نفسه: الثورة الكوبرنيكية في الفلسفة. وذلك كان جوهر نظرية المعرفة عند كانط[1].

هكذا بين كانط أن العقل لا يعكس العالم الخارجي كما هو، بل إنه في الواقع يخلق هذا العالم من حيث تركيبه المنطقي. فالتجربة بدون نشاط العقل لا تستطيع أن تقدم إلينا إلا سلسلة من الأحوال العقلية المتتابعة مثل الصور الفوتغرافية. غير أن كانط شرح لنا أن «السبب الذي يجعلنا نفكر في العالم تفكيرا منظما وعلميا لا يكمن في كون العالم المادي عالما رياضيا، بقدر ما يكمن

---

[1]- غنار سكيربك ونلز غيلجي. تاريخ الفكر الغربي. ترجمة د. حيدر حاج اسماعيل. 2012. المنظمة العربية للترجمة. بيروت. (ص 573)

في كون العقل الذي يقوم بعملية التفكير يفكر بطريقة رياضية. فالعقل آلة منطقية، تطبع الأفكار العقلية تماما كما تطبع آلة الطبع الكلمات، أو كما تطبع الآلة الكاتبة الحروف. فأيا كان ذلك الذي يدركه العقل، وأيا كان ذلك الذي يقدمه العقل في نهاية الأمر إلى نفسه، فهو دائما منطقي وعلمي، نظرا لكون الصور أو البنيات العقلية التي تؤلف المعرفة مبنية على مبادئ علمية»[1].

سلم كانط بوجود شيء ضروري وصحيح كليا في معرفتنا، أي وجود بنى فكرية أو «صور» أو «مقولات» ترانسندنتالية قبلية في العقل، أي سابقة للخبرة ومستقلة عنها. كما افترض أن جميع البشر لهم هذه «الصور» أو البنيات الرئيسية ذاتها، وهي فطرية في البشر وثابتة وصحيحة صحة كلية. فهي إذن موجودة عند جميع الذوات كشرط إبستيمولوجي لإمكانية المعرفة الموضوعية أي المعرفة الحقة. وهكذا فلا يمكن لمحتويات الخبرة أن تصبح معرفة إلا بهذه الشروط الإبستيمولوجية. وعليه فإن معرفة جميع البشر يجب أن تأخذ شكل هذه الصور وتخضع لتلك الشروط العقلية الترانسندنتالية.

وبصيغة أخرى، إن كل معرفة تبدأ بالخبرة، أي أن محتوى المعرفة يحدده الخارجي الموجود في ذاته، لكننا نطبع هذا المحتوى بصورتنا، بحيث لا تصبح الانطباعات الحسية معرفة إلا عندما تبنى وتنظم وتمفهم بواسطة عقلنا. لذا فإن المعرفة كلها تشكلها الذات. ولذلك افترض كانط وجود أحكام تركيبية قبلية عند جميع الذوات العارفة، تشكل شروط الخبرة المنظمة، أي المعرفة كما ندركها.

ولمواجهة شك هيوم حول الانطباعات التي تمدنا بها الحواس، سعى كانط من خلال نظريته في المعرفة هاته، أن يجنب الفلسفة هذا الشك ويجعلها تقوم على أساس آمن كما العلوم الطبيعية (مكيانيك نيوتن خاصة). لذا اعتبر أن المبادئ

---

[1]- جون لويس، تر: أنور عبدالملك، مدخل إلى الفلسفة،. 197 . دار الحقيقة . بيروت،ص 130.

الأساسية التي يقوم عليها العلم الطبيعي هي المبادئ ذاتها التي يجب أن تؤطر المقولات والتصورات والبنيات (الأفكار الترنسندنتالية المتعالية على الخبرة) التي تنظم الانطباعات القادمة من الخارج. وقد اعتبر هذه المبادئ قبلية، متعالية، سابقة على الخبرة، ومستقلة عنها. أي لا تتأثر بالأخطاء أو الشكوك المرتبطة بالإحساسات، لذا فإن هذه المبادئ أو المقولات العقلية هي حقيقية ويقينية وثابتة. ومهما يكن تأويل هذه المبادئ، فالنقطة الحاسمة، هي أنها، بالمعنى الإبستيمولوجي، سابقة للمعرفة التجريبية - الحسية.

ونشير هنا -على سبيل المثال- إلى بعض هذه المبادئ التي أشار إليها كانط التي تتمثل في صور المكان والزمان والسببية ومبدأ عدم التناقض، إلخ. إن مبدأ السببية مثلا الذي يقول «لكل حادث سبب»، يجعلنا لا نحتاج إلى العودة إلى الخبرة لكي نعرف أن لكل حادث سببا ما، لأن معرفة السببية موجودة في صور تفكيرنا. وإذا سمعنا عن«وقوع حدث» دون ذكر المكان والزمان الذي حدث فيه، ودون الإشارة إلى سبب وقوعه، فلا يمكن أن يكون لذلك الحدث معنى، لأن أفكار المكان والزمان والسببية ضرورية لحصول المعرفة، لأن معرفتنا يجب أن تحمل علامة هذه المبادئ لتكون مفهومة أي لتكون معرفة. فالمكان والزمان والسببية من شروط إمكان معرفتنا. وإذا قيل لنا: إن «هذا الشيء هو، في الوقت نفسه، أحمر وأخضر»، فلا نحتاج للعودة إلى الخبرة للتأكد من ذلك، لأن هناك خرقا لمبدأ عدم التناقض الموجود في تفكيرنا، وبالتالي فإن هذه المعرفة غير ممكنة. وهكذا، فإن هذه المقولات والمبادئ الترنسندنتالية الموجودة في تفكيرنا هي التي تضفي المعنى المعرفي للحدث، وتشكل شروطا لتكون معرفتنا ممكنة.

إن العالم كما يعرفه العقل، حسب كانط، هو بالضرورة عالم يتكون من العلة والمعلول بشكل مطلق، عالم لا محل فيه للسحر ولا للمعجزات، «فلكل حدث سبب». وعليه فإن العقل العلمي يعمل بواسطة طرق خاصة في التفكير لا تصلح إلا لتناول الوقائع العلمية وحدها، وهي طرق يجب ألا تستعمل لأغراض

دينية أو ميتافيزيقية. فالفكر العلمي ليس بمقدوره أن يتوقع حياة أخرى بعد الموت، أو أي شيء ينتمي إلى عالم الميتافيزيقا من خوارق وأساطير.

يرى كانط إذن إننا عاجزون عن البرهان على المسائل الدينية الأساسية أو دحضها. نحن لا نستطيع، مثلا، أن نثبت بطرق علمية وجود عالم آخر بعد الممات، ولا أن نثبت عدم وجوده، لكننا نستطيع أن نؤمن بهذا الموقف أو ذاك. هكذا اعتبر أن الإجابة عن المسائل الدينية يجب أن تقوم على الإيمان، وبذلك قد ترك فسحة للدين.

هكذا ميز كانط بين المعرفة والإيمان ليظل وفيا ومنسجما مع نظريته المعرفية التي ترى أن لا معرفة دون خبرة قادمة من الواقع الملموس. ففي الوقت ذاته الذي حافظ فيه كانط على «العقل» في العلوم الطبيعية وفي الرياضيات، قد ترك أيضا فسحة للمعرفة الدينية عبر الإيمان.

خلقت نظرية المعرفة عند كانط بعض المفارقات. فالصور والمقولات التي بواسطتها ننظم الطبيعة هي ملك للعقل ولا يمكن تغييرها. إنها، في حد ذاتها، لا تصف أي شيء خارج العقل. إنها تقوم بوظيفتها عندما تنظم ذلك الذي يشاهد بالفعل فقط ليس إلا. هكذا تغدو مهمة العقل هو إدخال النظام المنهجي على التجربة، على الظواهر، لا أكثر ولا أقل. ولكن، هل نستطيع أن نعرف الحقيقة التي تبدو لنا في الإدراك، أي أن ندرك الشيء في ذاته؟ كانط يجيب بالنفي. هكذا أحدث ثغرة بين الظاهر والحقيقة، بين العقلي والحقيقي. فالعقل ليس في مقدوره أن ينفذ إلى الحقيقة، ومن ثم فنحن لا نعرف العالم كما هو في حقيقته أبدا، بل إننا لا نعرفه إلا كما يبدو لنا بعد مروره من خلال معصرة تفكيرنا.

وقد ترتب عن رؤية كانط هاته كثير من الشكوك: فربما ليس هناك شيء وراء المظاهر...ربما لا وجود للشيء في ذاته... نحن في هذه الحالة ربما لا نستطيع أن نخرج من عقولنا. هذه الافتراضات تجعل الأمور تتجه نحو المذهب المثالي

الذاتي(بركلي). بل هناك عدد من الفلاسفة من ادعى أن كافة المفاهيم العلمية (مثل الجزيء والذرة) والنظريات العلمية ليست إلا أشياء من صنع العقل، وخرافات نافعة، تصلح لتنظيم معطيات الحس، لكنها لا تقدم صورة حقيقية أبدا. بل ذهب أحدهم إلى حد القول : ‹‹إن ذلك البنيان الذي يقيمه العلم لا يعدو أن يكون نوعا من أنواع القصور في الهواء. إن ذلك الذي نفهمه عن الكون هو بالضبط ذلك الذي نضعه في الكون لنجعله مفهوما››[1]. هكذا فتح كانط الباب لكثير من الشكوك التي حاول تجنبها في نظريته. كما وجد نفسه، من خلال نظريته في المعرفة الترانسدنتالية، في قلب الميتافيزيقا التي سعى إلى نقدها.

إن المهمة الأولى للفلسفة بعد كانط، أضحت إذن إزالة تلك الثنائية التي أثقل بها كانط كاهل الفكر، وهي الثنائية التي أقامها بين الظاهر الذي ليس حقيقة، والحقائق التي لا تظهر، وكذا دحض ‹‹مقولاته›› الثابتة الميتافيزيقة. ذلك ما حاول بالفعل هيغل القيام به، حيث حاول التغلب على الثنائية الكانطية بين ظواهر التجربة والشيء في ذاته،وذلك برفضه فكرة الشيء في ذاته. كما أحدث هيغل ثورة في المقولات، إذ جعلها تشمل طيفا أوسع، حيث جعلها تشمل الثقافة والإديولوجيات السائدة، أي إنها أضحت كل ذلك الذي منه نتكلم. هكذا عدل هيغل شروط كانط الترانسدنتالية وحولها إلى شروط اجتماعية وإيديولوجية وثقافية. كما اعتبر هيغل أن هذه المقولات المكونة (كسر الواو) للمعرفة (الذات العارفة في نظر كانط) هي ذاتها مكونة (نصب الواو)، وتكوين هذا المكون (بكسر الواو) هو التاريخ. فهي إذن ذات نشوء تاريخي وبالتالي ليست ثابتة ويقينية بل هي متغيرة وقابلة للتطور.

هناك من يتساءل ما الفائدة من العودة إلى كانط وأفكاره التي وردت في القرن الثامن عشر؟ أعتقد أن الفائدة تتمثل في التذكير بأن الفكر الغربي الذي بني حضارة

[1]- توما الأكويني وكانط: ترجمة أنور عبدالملك، أسس العلم الحديث .وردت في جون لويس: مدخل إلى الفلسفة. 1978 . دار الحقيقة . بيروت ص 130.

العصر الحديث قد مر من هنا. لقد تطور عبر مواجهة مقولاته الترانسدنتالية الجامدة وتبنى فلسفة تنويرية منذ ذلك العهد. «وذلك برفع شعار محاربة الميتافيزيقا واللاهوت والخرافات التي تكبل تفكير الإنسان الأوروبي وتبلد عقله، كما نادت هذه الفلسفة بمنح الحرية للعقل، والقيام بنقد شامل لكل الأشياء والظواهر والمؤسسات والمفاهيم، وإخضاع هذه المواضيع جميعها لمحك العقل، والخروج بأوروبا من ظلام الجمود والظلم والأساطير إلى أنوار العقل والحرية والتقدم»[1].

والسؤال الذي ينبغي أن نواجهه نحن أيضا: هل يمكن أن نلحق بهذه الحضارة (خاصة على المستوى الثقافي) دون المرور عبر نقد «مقولاتنا» الترانسدنتالية المتكلسة؟

المطلب الثالث: ابستمولوجيا غاستون باشلار Gaston Bachelard

تتميز نظرية المعرفة العلمية عند باشلار [*]بمجموعة من السمات الاساسية التي تميزها عن باقي الإبستمولوجيات أو " نظريات المعرفة " عند الفلاسفة المحدثين والمعاصرين من هذه السمات:

1- أنها ترفض العقل قبل العلمي وتقول لا لعلم الأمس وللطرق المضادة في التفكير وليس معنى ذلك أنها فلسفة سلبية وإنما هي فلسفة بناءة ترى في الفكر عامل تطور عندما ينقد الواقع فهي فلسفة لا تعترف ببناء أو نسق نهائي للفكر العلمي بل ترى فيه فقط بناء يتجدد باستمرار على ضوء التطورات العلمية المستمرة.

---

[1]- محمد نورالدين أفاية : في النقد الفلسفي المعاصر: مصادره الغربية وتجلياته العربية، 2014 . مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت ص 19.

[*] يعدّ **غاستون باشلار** (1962 – 1884) واحداً من أهم الفلاسفة الفرنسيين، وهناك من يقول إنه أعظم فيلسوف ظاهري، وربما أكثرهم عصرية أيضاً . فقد كرّس جزءاً كبيراً من حياته وعمله لفلسفة العلوم، وقدّمَ أفكاراً متميزة في مجال الابستمولوجيا حيث تمثل مفاهيمه في العقبة المعرفية والقطيعة المعرفية والجدلية المعرفية والتاريخ التراجعي، مساهمات لا يمكن تجاوزها بل تركت آثارها واضحة في فلسفة معاصريه ومن جاء بعده . ولعل أهم مؤلفاته في مجال فلسفة العلوم هي: العقل العلمي الجديد / 1934،تكوين العقل العلمي / 1938، العقلانية والتطبيقية / 1948، المادية العقلانية / 1953.

في مقابل هذه النظرة التي طرحها د. شعبان حسن، يطرح الدكتور عبد الرحمن بدوي رأياً مناقضاً للرأي السابق فيرى في فلسفة باشلار أنها تدعو إلى ديالكتيك سلبي، والسلب هو في أنبنائه حركة تدمير، وأعادة بناء للمعرفة. يري غإلى بيان أن التقابلات زائفة، بيد أن التقابل الوهمي للتصورات يميل إلى منازعات حقيقية في الممارسات المنتجة للعالم، أن العلم يضع قضايا تخضع للتعديل المستمر، وإن كان الحالم يستأنف أحلامه العزيزة فإن العالم هو الآخر يستأنف أبحاثه العقيمة في الظاهر .

ومصير العقل هو ناتج غير إنساني للعمل النظري لبنى الانسان، والفكر ينتج مقولاته خلال ممارسته لما هو تجريبي، والعلم هو حالة خاصة من ذلك الإنتاج فيها المقولة العليا هي الحق.[1]

2-أن الإبستمولوجيا الباشلارية تستلزم النظر إلى المعرفة من زاوية تطورها في الزمان أي بوصفها عملية تطور ونمو متصلة وبعبارة أخرى فأنه لابد من النظر إلى المعرفة، أية معرفة بوصفها نتيجة لمعرفة سابقة بالنسبة إلى معرفة أكثر تقدماً وتطوراً.

3- تتميز نظرية المعرفة العلمية عند باشلار بالمقارنات المتعددة على مستويات متعددة وهذه المقارنات تأخذ شكلاً تأريخياً نقدياً وتركز بالذات على ثقافة القرن الثامن غير العلمية، وهذا الشكل التأريخي النقدي هو الشكل المنهجي الذي يجري تطبيقه على تأريخ العلوم، وعلى الأفكار الاساسية التي نستخدمها وبينها العلماء خلال تطورهم العلمي.

4- أن السمة الأساسية في الإبستمولوجيا الباشلارية هي اهتمامها المتزايد بجوانب النقص والخطأ والفشل في حقول العلم أكثر من اهتمامها بالايجابيات وبهذه الطريقة تصبح الموضوعات العلمية عبارة عن مجموعة من الانتقادات التي

---

[1] - د. عبد الرحمن بدوي " موسوعة الفلسفة " ج1 ص 292 .

وجهت إلى صورتها قبل العلمية أو صورتها الحسية القديمة، فليست الذرة مثلا هي هذه الصورة التي أعطاها لها هذا العالم أو ذاك بل مجموع الانتقادات التي وجهت إليها، أي إلى تلك الصورة من طرف العلماء والباحثين اللاحقين، إن المهم في العلم ليس الصورة الحسية المتخيلة التي يقدمها هذا العالم أو ذاك على أشياء الطبيعة إن المهم هو الانتقادات وأنواع الرفض التي تلاقيها هذه الصورة من طرف العلماء الآخرين.[1]

5- أن الإبستمولوجيا الباشلارية هي نظرية علمية في المعرفة لأنها تستقي موضوعاتها ومسائلها ومناهجها من العلم ذاته من المشاكل التي يطرحها تقدم العلم على العلماء المختصين، فهي إذن تعني بالمعرفة العلمية أساساً وتحاول أن تقدم حلولاً علمية لقضايا المعرفة عامة، بقدر ماتنتمي هذه القضايا إلى ميادين البحث العلمي.

6- كما أن أبستمولوجيا باشلار نظرية في المعرفة غير مغلقة وغير مكتملة فهي لا تنشد المعرفة المغلقة على ذاتها، وهي لا تذهب مع دعاوى الفلاسفة الذين يتوهمون أنهم فرغوا من بناء نسق معرفي تام ومكتمل ونهائي، إنها لا تريد أن تتقيد بنسق فلسفي مؤكد إنما هي تتمسك بأساسين: "1" نسبية المعرفة "2" مبدأ القابلية للمراجعة، والإبستمولوجيا بهذا المعنى يعتبرها صاحبها باشلار هي الفلسفة العلمية الوحيدة التي تواكب أي تطور يطرأ في حقل العلم.

7- لقد أوضح باشلار في كتابه فلسفة لا، أو "فلسفة النفي" الآفاق العلمية الجديدة التي من الممكن الوصول إليها عن طريق الجدل أو النفي. يقول باشلار : "إنه إلى جانب المعرفة التي تزيد وتؤدي إلى تغيرات تدريجية في الفكر العلمي سنجد سبباً يدعو إلى تجدد يكاد لاينضب في الفكر العلمي، والواقع أن الفكر العلمي

---

[1]- محمد عابد الجابري " **تطور الفكر الرياضي والعقلانية المعاصرة** " ج1 ص 31-33، دار الطليعة، بيروت، 1982، ص 42.

يتطور بين حدين متعارضين ينتقل مثلاً من الهندسة الاقليدية إلى الهندسات اللاأقليدية ومن الميكانيكا النيوتونية إلى الميكانيكا اللانيوتونية لدى انشتاين، ومن فيزياء مكسويل إلى الفيزياء اللامكسويلية لدى بور، ومن الإبستمولوجيا الديكارتية إلى إبستمولوجيا اللاديكارتية"[1].

هنالك ملاحظة تزيل نوعاً من اللبس الذي قد يحدث في الفهم حول فلسفة النفي الباشلارية: مؤادها أنه ليس في هذا السلب "النفي" ""آلي" وينبغي ألا نعتقد أن ثمة نوعاً من السلب البسيط الذي يكتفي بأرجاع المذاهب الجديدة وأعادتها منطقياً إلى الاطر القديمة فليست الهندسة اللاأقليدية مجرد نفي أو سلب بسيط للهندسة الاقليدية بل إن في الامر توسعاً حقيقياً، فالهندسة اللاأقليدية لم تصنع لتناقض الهندسة الاقليدية وإنما هي بالاحرى كالعامل المساعد الذي يتيح للفكر الهندسي التأليف الكلي والاكتمال، ويبسر له الذوبان في هندسة شاملة كلية، والامر كذلك في كل أشكال تطور الفكر العلمي الجديد، فسمة الافكار العلمية عند باشلار يتضح في التوسع والاستدلال والاستقراء والتعميم والتكامل والتركيب والتجميع. فكل صفة من هذه الصفات تنم عن بديل لفكرة الجدة التي تتميز بها الافكار العلمية المعاصرة، كما أن أي صفة من تلك الصفات تأتي بعد فترة من الزمان فتضفي نوراً خلفياً على ظلمات المعرفة الناقصة، لقد أوضح باشلار في كتابه "القيمة الاستقرائية للنسبية" صفة الجدة الأساسية التي تتصف بها النظرية النسبية علاوة على توضيحه وتميزه للعلاقات العامة للفكر العلمي " النيوتوني " والفكر العلمي " الاينشتايني" .[2]

لقد كانت أعادة النظر التي قام بها أنشتاين إعادة كلية من زاوية علم الفلك وأن علم الفلك المستند إلى النظرية النسبية لم يتنبأ عن علم الفلك النيوتوني، لقد كانت نظرية نيوتن تؤلف نظاماً مكتملاً وهو بتصحيحه قانون

---

[1]- نقلاً عن السيد شعبان حسن " برونشفيك وباشلار بين الفلسفة والعلم"، ص 140 .

[2]- السيد شعبان حسن، مرجع السابق، ص 142.

الجاذبية جزئياً كان يستطيع أن يلغي وسائل عدة لشرح البعد الطفيف الشاذ في مدار عطارد حول الشمس، فمن هذه الناحية لم تكن ثمة حاجة لقلب الفكر النظري رأساً على عقب، حتى تجعله يوائم معطيات التجربة، وكان الفكر النيوتوني بالدرجة الاولى نمطاً جلياً جلاء رائعاً من أنماط الفكر المغلق، ولم يكن الخروج منه ممكناً أو يسيراً .

الإبستمولوجيا الباشلارية:

أسهم التطور العلمي في العصر الحاضر في تغيير كبير في مفهوم "الإبستمولوجيا" فأصبح الفلاسفة يبحثون الإبستمولوجيا في إطار المعرفة العلمية وحدها بعد أن كانت الإبستمولوجيا التقليدية تختص بالبحث في أسئلة تقليدية حول أمكانية قيام المعرفة وإذا كانت ممكنة أو غير ممكنة ووسائلها وحدودها.

لقد أوضح لالاند في معجمه الفلسفي أن مفهوم الإبستمولوجيا ينصب أساساً على الدراسة النقدية لمبادىء مختلف العلوم، وهذا إن دل على شيء فإنه يدل على الصلة الوثيقة بين العلم والإبستمولوجيا، علاوة على الصلة المتينة بينهما وبين الفلسفة، وكان من نتيجة التطور العلمي المعاصر أن كثيراً من الدارسين المعاصرين أصبحوا يميزون بين الإبستمولوجيا التي تهتم بالمعرفة العلمية فحسب، ونظرية المعرفة بشكلها ومباحثها التقليدية، وفيما ترتكز المعرفة العلمية على أدوات القياس والتجريب، فأن المعرفة الحسية ترتكز على الحس فقط والمعرفة تؤكد دائماً على الناحية الثانية، ذلك لأن حواسنا هي وسيلتنا الأولى والأخيرة لاكتساب هذين النوعين من المعرفة، ووسيلتنا الأولى لمعرفة العالم الخارجي والدخول معه في علاقات، ووسيلتنا الأخيرة لتحصيل المعرفة العلمية ذاتها .[1]

[1]- محمد عابد الجابري " تطور الفكر الرياضي والعقلانية المعاصرة " ص 16 .

هذا من ناحية ومن ناحية أخرى، فأن نفس المشاكل التقليدية التي شغلت الفلاسفة بصدد نظرية المعرفة يمكن أن تثار الآن لكن في أطار العلم المعاصر وتطوره، فيمكن أن نبحث عن علاقة "الذات بالموضوع "أو" موضوعية العالم الخارجي "أو" قيمة مايمدنا به العقل " إلى غير ذلك من المسائل التي شغلت الفلاسفة.

إن المشكلة الابستمولوجية الحاضرة تجاوز الاطار المعرفي السابق على تطور العلم كانت الظواهر قبل التطور العلمي تعالج في سكونها وبالاستناد إلى نواة واقعية ساذجة، ولكن الثابت الآن أن الظواهر يتلازم فيها السكون والحركة " فمن العبث _كما يقول باشلار _ أن نفترض أن المادة ساكنة في الميكروفيزياء مادامت هذه المادة لاتوجد في نظرنا إلا كطاقة، وأنها لا ترسل إلينا أية رسالة إلا بالإشعاع علاوة على أن الظواهر أصبحت تستند الآن إلى واقعية نقدية علمية وعليه فإن باشلار عمل على إيجاد وسيلة ما للتوفيق بين المذهب العقلي والمذهب الواقعي في إطار المعرفة العلمية ".[1]

لقد ميز باشلار بين ثلاث مراحل في تكوين العقل العلمي:

1- المرحلة الأولى: تمثل الحالة ماقبل العلمية وتشتمل على الأزمنة الكلاسيكية القديمة وعصر النهضة والجهود المستمرة في القرن السادس عشر ، والسابع عشر ، وحتى في القرن الثامن عشر.
2- المرحلة الثانية: التي تمثل الحالة العلمية، والتي بدأت في أواخر القرن الثالث عشر وتشمل القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين.
3- أما المرحلة الثالثة والأخيرة: فهي مرحلة العقل العلمي الجديد ابتداء من عام 1905 حتى بدأت نظرية أنشتاين في النسبية تغير كثيراً من المفاهيم الخاطئة التي كانت سائدة قبل ذلك. وقد شهد النصف الأول من القرن العشرين تطوراً

---

[1] - السيد شعبان حسين " برونشفيك وباشلار بين الفلسفة والعلم " دراسة نقدية مقارنة، ص 125.

مذهلاً في مجال العلوم، مثال ذلك الميكانيكا الكوانتية والميكانيكا التموجية عند لويس دي بروي، وميكانيكا ديراك وفيزياء هيزنبرغ.

لقد أراد باشلار أن يربط الإبستمولوجيا بتطور العلوم فأستلهم وقائع العلم وفروض الرياضيات وبدأ بالعلوم الفيزيائية حتى تأتى له أن يضع المادة موضعاً جديداً وهذا هو الطريق الذي ضمن لباشلار الانتهاء إلى مذهبه في "المادية العقلانية" أو " العقلانية العلمية".

وإذا كنا قد قسمنا مراحل الإبستمولوجيا إلى ثلاث مراحل فإن باشلار يحدد سمات كل مرحلة ويميزها عن الأخرى، حسب مفهومه لتطور العقل العلمي:

1- المرحلة الأولى، هي الحالة الملموسة : إذ ينشغل العقل بالصور الأولى للظاهرة ويعتمد على صيغ فلسفية تمجد الطبيعة وتؤمن بوحدة العلم.
2- المرحلة الثانية، هي الحالة الملموسة المجردة : إذ يضيف العقل إلى التجربة الفيزيائية الأشكال الهندسية، ويستند إلى فلسفة البساطة، هنا ما يزال العقل في وضع متناقض فهو واثق من تجريده بقدر ما يكون هذا التجريد ماثلاً بوضوح في حدس "ملموس" أو "محسوس".
3- المرحلة الثالثة، هي الحالة المجردة: حيث يتدخل العقل بمعالجة المعلومات المأخوذة من الواقع لكنها منفصلة عن التجربة المباشرة، أو بمعنى آخر يكون العقل والتجربة في هذه المرحلة متلازمين كل منهما متمم للآخر، وبما أنه يفترض بكل معرفة علمية أن يتحدد بناؤها في كل لحظة حسب تطور العلم والعلوم فإن براهيننا العلمية والمعرفية سيكون أمامها المجال الكافي لكي تتطور على مستوى المسائل الخاصة، دونما أي اهتمام بالمحافظة على هذا التطور التأريخي " لنظرية المعرفة".

من هنا قول باشلار ذو مغزى: إنه ربما نرتكب خطأً بليغاً إذا اعتقدنا أن المعرفة التجريبية يمكنها أن تبقى في ميدان المعرفة اليقينية التقريرية من خلال انحصارها في نطاق التوكيد المحض للوقائع ومعنى ذلك أن المعرفة التجريبية عند باشلار تعجز

عن الوقوف أمام المعرفة اليقينية المتكونة أصلاً في نفس العالم ويؤكد هذا قول باشلار: "إنه لامناص للعقل العلمي من أن يتكون بمواجهة الطبيعة، بمواجهة مايكون فينا وخارجنا، بمثابة الحافز والموجه للطبيعة "[1].

إن الإبستمولوجيا المعاصرة كما نجدها عند باشلار تستند إلى معطيات الثورة العلمية المعاصرة في مجال العلوم الرياضية والعلوم الفيزيائية بصفة خاصة، لكي نؤكد أن آثار هذه الثورة لم تمس بمبادىء تلك العلوم فحسب، بل لحقت أيضاً بنية الفكر الإنساني ذاته، إن ماتنبهنا أليه الثورة العلمية المعاصرة في نظر باشلار هو أن الفكر الإنساني لايحيا علاقة وحيدة الجانب مع التطور العلمي، فهو ليس منتجاً لهذا التطور العلمي فحسب، بل إنه متأثر بنتائج هذا التطور أيضاً، وهذا ما لم تنتبه إليه الفلسفة الكلاسيكية التي استخلصت مبادئ الفكر الإنساني في مرحلة معينة من تأريخ العلوم فأضفت على هذه المبادئ صفة الإطلاق، واعتقدت نتيجة لذلك أن هذه المبادئ هي بنية الفكر الإنساني ذاته.

إن هذه النتيجة الفلسفية التي تصل إليها الإبستمولوجيا المعاصرة ممثلة في باشلار لا تهدف إلى التأكيد على سلبية الفكر الإنساني أمام التطور العلمي فنقول مثلاً: تؤكد ذلك النظرة التجريبية أو الواقعية أو الوضعية التي تهيمن على العلماء، بأن الفكر الإنساني يواجه الواقع بدون بينة ولا معارف وأنه مجرد متلق للتأثير، فهذا موقف ينتج عند العلماء عند انغمارهم في العمل العلمي التجريبي، فهم عندئذ يخضعون للواقع، يرون أن فلسفة العلوم تحكمها الوقائع لا المبادىء ثابتة للعقل توجد في أستقلال عن أية تجربة، ولكن هدف تلك النتيجة الفلسفية المشار إليها، يكون أيضاً عدم الخضوع لرأي الفلسفات

---

[1]- غاستون باشلار: "تكوين العقل العلمي": خليل أحمد خليل، المؤسسة الجامعية للدراست والنشر، بيروت لبنان،981، ص 21 .

العقلانية المثالية التي تؤكد أن للفكر الإنساني بنية ثابتة، وأنه يواجه الواقع، وهو حائز بصورة فطرية أو قبلية للمقولات التي تؤهله للتفكير في هذا الواقع، أن الهدف هنا هو القول بوجود علاقة جدلية بين الفكر الإنساني وبين تطور المعرفة العلمية التي ينتجها، أن المعرفة العلمية من نتاج الفكر الإنساني لاشك في ذلك، ولكن الفكر الإنساني بدوره من نتاج هذه المعرفة، وأن النتيجة الأساسية اللازمة عن هذه الوجهة من النظر هي القول ببنية متغيرة للفكر الإنساني بفعل من تطور المعرفة العلمية، وهذا هو المعنى الذي يقصده باشلار عندما يقول: بأن القيم الجديدة التي حملتها معها الثورة العلمية المعاصرة هي قيم نفسية إلى جانب كونها قيماً معرفية.[1]

وفي هذا يقول باشلار : "إذا وضعنا مشكلة الجدة العلمية على الصعيد النفسي الخالص، لن يفوتنا أن نرى هذا السير الثوري للعلم المعاصر لابد وأن يؤثر على بنية الفكر، فالفكر بنية قابلة للتغير، منذ اللحظة التي يكون فيها للمعرفة تأريخ" .[2]

وبهذه الكيفية فإن تأريخ المعرفة العلمية يمكن أن يكون في الوقت ذاته تأريخ المتغيرات التي لحقت الفكر الإنساني منذ أن بدأ هذا الفكر في إنتاج معرفة علمية، وأن القول بعقل إنساني ثابت في بنيته، معناه إدراك تأريخ العلوم، وتأريخ الفكر الإنساني كما لو كانا واقعين منفصلين، ومعناه عدم القدرة على أستخلاص القيم الابستمولوجية التي تبرز مع كل فترة من تأريخ العلوم، وهي قيم ليست جديدة بالنسبة للمعرفة العلمية في ذاتها فحسب، بل هي قيم نفسية لانها تتعلق بالفكر الإنساني من حيث بنيته، فالعقل الإنساني في نظر باشلار بنية لها تأريخ، وتأريخها في تطور معارفها، إن بنيتنا العقلية تنتج

---

[1]- محمد وقيدي " ماهي الابستمولوجيا"، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، 1980، ط1، ص111_113 .

[2]- غاستون باشلار " فلسفة الرفض" ترجمة: خليل أحمد خليل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، 1985، ص 144

المعارف ولكنها تخضع التأريخ لتأثير تطور هذه المعرفة فتعرف هي ذاتها تطوراً، أن العقل لاينتج العلم فحسب، ولكنه فضلاً عن ذلك يتعلم من العلم " فالعلم بصفة عامة بعلم العقل، وعلى العقل أن يخضع للعلم الاكثر تطوراً، العلم الذي يتطور".[1]

وعلى أساس هذا الاعتقاد بوجود فكر إنساني ذي بنية متطورة يقترح باشلار أن تكون أحدى مهام الإبستمولوجيا المعاصرة البحث في أثر المعارف العلمية في تطور بنية الفكر .

أن الفكر المعاصر في نظر باشلار يرفض من الناحية العلمية فكرة "الشيء في ذاته " كما جاءت عند كانط، لأن معنى الشيء في ذاته في العلم مظهر لتقدم العلم لالحدود المعرفة العلمية، فكلما تقدم العلم بلغ معرفة بما كان يعتبر مثل ذلك شيئاً في ذاته، وفي هذا التأكيد يستفيد باشلار من التقدم السريع الذي حققته العلوم المعاصرة والذي استطاعت بفضله أن تصل إلى معرفة بعض الظواهر الكونية التي لم يكن العلم في القرون السابقة قادراً بفضل ولكان متوفراً لديه من وسائل على ملاحظتها ملاحظة دقيقة فبالأولى اكتشاف قوانينها كموضوع علمي، فنواة الذرة مثلاً كانت شيئاً في ذاته بالنسبة لعلم القرون السابقة.

فلكي نثبت أن للمعرفة العلمية حدودا ينبغي لنا في نظر باشلار ألا نقف عند بيان عجز عن حل مشكلة ما، بل إن نرسم الحدود النهائية التي لاتستطيع المعرفة العلمية أن تتجاوزها، غير أن هذا الامر لايجد له مبرراً في تأريخ تقدم المعرفة العلمية، لذلك يصح لنا الاستفادة من هذا التأريخ أن نقول: بأن المشاكل التي تبدو غير قابلة للحل عندما يتم، بفضل تقدم العلم، بلوغ وضع جدير لها، بمعرفة المعطيات الموضوعية المتعلقة بها. إن المسألة إذن ليست في

---

[1]- غاستون باشلار :"الفكر العلمي الجديد " ترجمة : خليل أحمد خليل المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، 1985 . ط1، ص 14 .

قدرة أو عدم قدرة العلم على حل بعض المشاكل، وأن وضع حدود لمعرفة العلم لا يمكن أن يأتي من خارج العلم بل من العلم ذاته.

فالعلم هو الذي يضع حدوده الخاصة وعندما يكون قد حدد بوضوح هذه الحدود فإنه يكون قد تجاوزها، نستخلص مما سبق أن مفهوم الحدود الابستمولوجية بالنسبة للمعرفة العلمية ليست الا توقفاً لحظياً لهذه المعرفة، وأنه لايمكن أن نرسم بصورة موضوعية هذه الحدود، ولذلك فإن الصيغة الأكثر ملاءمة للتعبير عن هذا هي القول: بأن الحدود بالنسبة للعلم تعني برنامج عمل أكثر مما تعني عوائق مطلقة[1].

إن العقل العلمي يمنعنا من تكوين رأي حول قضايا لانفهمها، حول قضايا لانحسن صياغتها بوضوح، قبل كل شيء لابد من معرفة كيفية وضع وفهم في الحياة العملية فإن المشاكل لاتنطرح ذاتياً ومن الواضح أن هذا المعنى للمشكلة هو الذي يعطي للعقل العلمي الحقيقي طابعه، فبالنسبة إلى العقل تعتبر كل معرفة جواباً على مشكلة، فإذا لم يكن ثمة "مشكلة" لا يمكن أن تكون ثمة معرفة علمية .

وأذا عدنا أخيراً بصدد كل معرفة موضوعية إلى اعتماد معيار صحيح للتجربة من جهة، والعقلانية من جهة ثانية، فإننا قد نندهش من تجمد المعرفة الناجمة عن الاشتراك المباشر في مشاهدات خاصة، ولسوف نرى بخصوص المعرفة الشائعة أن الوقائع متضمنة بشكل مبكر جداً في المبررات والتعليلات.

إذن بدون تشكيل عقلاني للتجربة التي يحددها طرح المسألة وبدون هذه الاستعانة الدائمة ببناء عقلاني صريح تماماً، سيترك المجال أمام تكوين نوع من لاوعي العقل العلمي يطرح الموضوع على الشكل التالي: علينا أولاً، طرح الموضوع كمادة مشكلة، وطرح ذات الكوجيتو كوعي للمشكلة، وهكذا يفكر الكائن المفكر في منتهى معرفته، بعدما يكون قد أحصى معارفه الصالحة لحل المشكلة

---

[1]-د. السيد شعبان حسن "برونشفيك وباشلار بين الفلسفة والعلم " ص 130

المقترحة، فهذا الإحصاء الذي هو وعي لنظام حركي من الأفكار هو إذاً مستقطب في ظل المشكلة المطلوب حلها، في العقلانية المعَلمة يأتي الإحصاء معقلناً وضيقاً على خط واضح التحديد، بين الاستناد إلى أسسه، لكن في العقلانية المسألة توضع الاسس نفسها في موضع أختبار، بل تطرح على بساط البحث من قبل المشكلة، أن المشكلة هي الذروة الفاعلة للبحث، فالتباس الترابط والجدلية والمشكلة هي كل عناصر الإحصاء العقلي هي كل أوقات هذه التبعة للعقل.

لقد اعتبر غاستون باشلار الامتداد الطبيعي لفكر برونشفيك وفلسفته فباشلار ظل دائماً منشغلاً بفلسفة العلم، وهو في هذا المجال يواصل عمل برونشفيك مع الحرص على تحديده، فهو يواصله لان مايريد أن يلقي عليه ضوءاً هو الفكر العلمي الجديد، في حين أنه يستدل بالعالم المعطى لنا عالماً من العلاقات، وهو يعارض في هذه النقطة الفكر العلمي عند "مايرسون" مثلما كان يعارضه برونشفيك. فالعلم عند كل من برونشفيك وباشلار لا يبحث عن الاشياء النمطية أو الثابتة وإنما يضعنا وجهاً لوجه أمام مجموعة من العلاقات، وإذا كان باشلار يواصل فكر برونشفيك من هذه الناحية، فهو من ناحية أخرى يجدد هذا الفكر ذلك لأن العلم في تحوله الدائم واستحداثه، إنما يضعنا اليوم أزاء حالات منفصلة لاتماثلية وغير نمطية وأزاء حشد من التعقيدات في مجال اللامتناهي من الصغر، وهذا مالانجده أبداً في فكر برونشفيك على الرغم مما يتصف به فكر هذا الاخير من عمق ومرونة، وعلى الرغم من أن باشلار كسب من الفلسفة والعلم الا أنه وصل إلى الفلسفة عن طريق تأمل العلوم ونشاطه موجه إلى اتجاهين (*)، يبدو أنهما متضادان لأول وهلة فنحن نستطيع أن نعده في المقام الأول مواصلاً لفلسفة برونشفيك مع

(*) - أن العقلانية العلمية عند باشلار تعترف بأزدواج عنصري الخيال والعقل في الموقف العلمي، ولكنها بأعتبارها مذهباً علمياً خالصاً تنتحي بالخيال جانباً وتنتقي العقل.

تحديدها عدة نقاط، فهو يعارض كل تصور من شأنه أن يبسط منهج العلوم، فالعلم في جوهره وضع في علاقة وهذه العلاقات متعددة ودقيقة بل هي في تطور مطرد، وباشلار يعرض أفكاره على منهج العلم أول الأمر، في كتابه "الفكر العلمي الجديد" ثم تطويرها على التعاقب في مؤلفاته "العقلانية التطبيقية" و"فلسفة النفي" أو "فلسفة الا" و"تجربة المكان في الفلسفة المعاصرة" و"ديالكتيك الديمومة أو الزمان" و"الفعالية العقلانية للفيزياء المعاصرة" و"بحث في المعرفة التقريبية" و"المادية العقلية" وهو ينطلق في فهمه "النزعة العقلية التطبيقية" أو "التجريبية التكنلوجية" أو "المادية العقلية" مبيناً كيف تتطابق النزعة العقلية مع النزعة التجريبية في محاولة لتجاوز الانطولوجيا.

وحول المهام الأساسية للابستمولوجيا الباشلارية يحدد **د. علي حسين كركي** هذه المهام لتحديد أن المهمة الأولى والأساسية هي إبراز القيم الابستمولوجية التي تفرزها الممارسة العملية وذلك بقطع الطريق على كل ماتحاول الفلسفة إدخاله في العلم من قيم أخلاقية ودينية وجمالية. ولكن ماهي هذه القيم الابستمولوجية وما مصدرها كيف تفرض نفسها؟ إن مصدر هذه القيم النظريات العلمية ليس كل النظريات العلمية، بل الجديدة والثورية منها، فالقيمة الابستمولوجية للهندسات اللاأقليدية مثلاً ترتبط بما تقدمه هذه الهندسات من تصور جديد، للمكان وهذا التحديد لمهمة فلسفة العلوم تحديد إيجابي، فبموجبه لا تكون فلسفة العلوم تدخلاً فلسفياً في العلم لتبرير أهداف خارجة عنه، بل تكون استيعابا للقيم العلمية الجديدة، التي يفرزها التطور العلمي، وبمعنى أخر " أن باشلار لا يريد أن يقيم نظرية في المعرفة تحتوي النتائج العلمية لتحديد أهداف أيديولوجية، ولكن ثمة شروط لابد منها

لتتمكن فلسفة العلوم من إبراز القيم الابستمولوجية التي انتجها التطور العلمي.[1]

لابد أن يكون الابستمولوجي لفظ إزاء العلم المعاصر عليه قبل كل شيء أن يتجاوز البدء القائل: إن الأولى كان دائماً الأساس بالعكس عليه أن يتجرد عن تأريخ التجربة وتأريخية ماهو عقلاني فهو لن يكون قادراً على إبراز القيم الابستمولوجية إلا إذا قطع مع الأحوال والبدايات المطلقة، وأدرك أن النظريات العلمية المعاصرة لا مثيل لها في التأريخ السابق وهي جديدة تماماً، لذا لا يمكن أن نبحث عن أصول في هذا التأريخ، ومن خصائص مرحلتنا أن الواقع فيها مبين لا معطى حيث تلعب الآلة دوراً كبيراً في عملية إدراكنا للواقع، وعليه أولاً وأخيراً إذا أراد أن يكون مجدداً، أن يختار أولوية النتائج العلمية على السيستام الفلسفي فواكب بذلك سير التأريخ العلم وتقدمه معارضاً أسلوب الفلسفات التقليدية، وبموجب هذا الاختيار يخضع الفيلسوف العلم السيستام الفلسفي للقيم الابستمولوجية ويجبره على التحرر وفق القيم الجديدة التي يفرضها تأريخ العلم هذه المهمة الاولى.

أما الثانية، فهي البحث في أثر تطور المعارف على بنية الفكر، سيؤدي هذا البحث إلى فوضى في العقل مخالف للموقف الفلسفي التقليدي، إنه موقف مربك للفكر، فالعقل بفعل تطور المعارف العلمية، وتأثيرها في بيئته سيغدو دينامياً فعالاً، إن فلسفة العلوم مع هذا الفهم الدينامي لبيئة العقل التي تتعارض وتطور العلم، بل تستقبل القيم الجديدة حتى وإن كانت مناقضة ومخالفة لتصورات فلسفية سابقة.

أما المهمة الثالثة فهي التحليل النفسي للفلسفة الموضوعية فقد نقل باشلار هذه النظرية إلى الإبستمولوجيا فافترض أن ثمة مكبوتات عقلية لدى

---

[1]- السيد شعبان حسن " برونشفيك وباشلار بين الفلسفة والعلم " دراسة نقدية ص 121 .

الباحث العلمي على الابستمولوجي أن يبحث عنها ليظهر أثرها في البحث العلمي، على فيلسوف العلم أن يكون المحلل النفسي لعمل الباحث، بمعنى أن عليه افتراض جانب باطني ديناميكي في العمل العلمي يؤثر على هذا العمل، لذا وكما أن أدراك المكبوتات والعقد النفسية من شأنه مساعدتنا على فهم السلوك الإنساني والحياة النفسية فإن التحليل النفسي للمعرفة الموضوعية سيمكننا من فهم هذه المعرفة في تطورها أو نكوصها أو توقفها وما يسميه فرويد عقداً نفسية، يسميه باشلار عوائق أبستمولوجية وهو يكرس دراسة مهمة كـ" تكوين العقل العلمي " و" التحليل النفسي للنار " لكشف هذه العوائق وتحديد الميكانيزم الذي على أساسه تتوقف المعرفة الموضوعية وتتقهقر.[1]

المطلب الر ابع: ابستمولوجيا ميشيل فوكو Michel foucou

إن مقاربة المشروع الفلسفي الخلاق لميشيل فوكو[*] (1926-1984) تقودنا إلى رصد تغييرات جوهرية في النشاط الفلسفي لهذا الفيلسوف، الذي اهتم على نحو غير معهود بالأدب الشبقي الجديد في كتابه الأثير «تاريخ الجنسانية» (إرادة المعرفة، استعمال المتعة، الانهمام بالذات)، وتاريخ الجنون، والكلمات والأشياء والمراقبة، ونظام الخطاب، مادامت الفلسفة تفكيرا أصيلا في الراهن وفي اللامفكر فيه.

ميشيل فوكو في هذه الكتب وغيرها ينطلق من تصور لا يكاد يغلق دوائر إبستيمية حتى يفتحها في عنوان آخر لكتاب جديد، ارتباطا بالتفكير العميق في الإنسان والفن والجسد، والسجن ومؤسسة الطب والحرية الفردية والجينالوجيا،

---

[1]- السيد شعبان حسن " برونشفيك وباشلار بين الفلسفة والعلم " دراسة نقدية، ص 121 .

[*]- **ميشال فوكو** (1984 - 1926) فيلسوف فرنسي، يعتبر من أهم فلاسفة النصف الأخير من القرن العشرين، تأثر بالبنيويين ودرس وحلل تاريخ الجنون في كتابه "تاريخ الجنون"، وعالج مواضيع مثل الإجرام والعقوبات والممارسات الاجتماعية في السجون. ابتكر مصطلح "أركيولوجية المعرفة". أرّخ للجنس أيضاً من "حب الغلمان عند اليونان" وصولاً إلى معالجاته الجدلية المعاصرة كما في "تاريخ الجنسانية."

والنشاط الجنسي والزواج والعلاقات العاطفية والحب والأخلاق. حتى وصفه إدوارد سعيد بفيلسوف المعرفة. ولم يكن وارث فلسفة الوجود بنيويا صرفا، ولا أنثروبولوجيا على شاكلة ليفي ستراوس، أو نفسيا على شاكلة جاك لاكان، فقد كان هذا الرجل المفتون بهيجل وهيدغر، فضلا عن سقراط وبارمنيدس وبلوتارك، يؤسس لفكر يحمل مطرقة فريدريك نيتشه لهدم الأسوار الجديدة التي تحد من حرية الإنسان، سواء تعلق الأمر بالسجن، أو غيره من مؤسسات الترويض التي تتخذ من العلوم المسماة إنسانية وسيلة لتحقيق أهدافها في الحراسة والعقاب .

وبغية الاقتراب من مشروعه الفكري فإننا نقترح -كإجراء منهجي- الانطلاق من ثنائية الحقيقة والسلطة، التي سبق وقدمها في محاضراته الشهيرة بكوليج دو فرانس. فلقد شكلت إشكالية الحقيقة محورا رئيسا داخل كل الفلسفات إذ عدت حجر الزاوية داخل نظرية المعرفة، يتضح ذلك من خلال تاريخ الفلسفة الذي يشير إلى مجموعة من الفلاسفة، بدءا من بارميندس الذي تكلم عن دروب الحقيقة وطريق الظن مرورا بسقراط، أفلاطون، أرسطو وصولا إلى ديكارت مؤسس الفلسفة الحديثة ورائد النظرية العقلانية في المعرفة. ينشأ عن هذا الكلام القول إن الحقيقة ظلت ومازالت هدف الفلاسفة، مادامت الفلسفة نفسها هي السعي الدائم وراءها، وإذا كانت الحقيقة تعرف بأنها ما يجب وما يمكن للعقل أن يتفق عليه، فإننا نجد جميع الأنساق الفلسفية تدعي الوصول إلى الحقيقة، لكنها تختلف من نسق إلى آخر، وبالتالي نصل إلى إشكال مطروح: هل هناك حقيقة واحدة أم هناك حقائق متعددة؟[1] . (...) الفكر الخلاق. إنه فكر الاختلاف لا بما هو حضور أو درجة أتتنا متأخرة نسبيا، ولكن بما هو وعينا الحاد بالراهن والمحقب وبالجدة والاستراتيجية، وبما يتحمله الأفراد وتنوء به المجتمعات، وقد اخترنا أن نتعامل مع أهم كتبه وبالضبط مع

---

[1]-عبد السلام دخان، ميشيل فوكو وإرادة المعرفة، 2014/12/14، مقال في جريدة القدس العربي http://www.alquds.co.uk/?p=265592

مفهومي الحقيقة والسلطة. ويؤكد الوثائقي الجديد أن الحقيقة ليست حرة بالطبيعة وأن الخطأ ليس عبدا بالطبيعة أيضا، فإنتاج الحقيقة تخترقه علاقات السلطة. إن قول الحقيقة يتطلب أن نكون في ذات الآن ذاتا عارفة وموضوع معرفة، ولم يصبح الإنسان موضوع معرفة إلا في الإبستيمية الحديثة، حيث سيوجه اهتمام الإنسان إلى معرفة ذاته على أن ما يعرف به ذاته لن يكون علوما على الإطلاق، فما سيتشكل تحت اسم الإنسان سيكون مجالا للمعرفة لا موضوعا للعلم، وهو موقف صادر عن إدراك ميشيل فوكو لصعوبات وعوائق ما يسمى علوما إنسانية. الإبستيمية حقل يمكننا من مساءلة المعرفة في مختلف أوجهها المعاصرة بالارتكاز على الخطاب .

واهتمام فوكو بهذا المفهوم ينحصر في إبراز ما يتمفصل عنه من علاقات وممارسات تسمح بإنشاء أو بناء مسارات أخرى، ذلك أن الخطاب لدى فوكو يظل أسير «إرادة المعرفة» التي تضفي على بعض الصيغ الخطابية قيمة الحقيقة، أو قول الحقيقة. وعلى صيغ أخرى مثل الحمق والجنون، ما دام أنها لا تستجيب لمكان جدي في شبكة الحقيقة المتفق عليها. إن إرادة الحقيقة هي وحدها القادرة على تحديد ما هو حقيقي وما هو ضمن الحقيقي، وانطلاقا من ذلك يحدد ميشيل فوكو أربعة أنماط لقول الحقيقة.

قول الحقيقة النبوية: أن شخصية الذات النبوية لكي تتأسس ينبغي أن تحقق نوعا من القطيعة مع العالم المحسوس، عالم الخطأ، عالم المصلحة والرغبة، مع كل العالم الذي يكون بالنسبة للحقيقة «الخالصة» و«الخالدة» عالم الظلمات والانتقال من عالم الظلمات إلى عالم النور، من عالم الخطأ إلى عالم الصواب، من عالم العبور والفناء إلى عالم الدوام والخلود، هذا الانتقال هو الذي يؤسس الذات النبوية كذات قادرة على قول الحقيقة، وعلى رؤيتها. إن النبي هو إنسان يقول الحقيقة وما يميز الحقيقة النبوية عن باقي أنماط الحقيقة أن النبي إنسان لا يمكن تصوره خارج وضعية الوسيط، فالنبي تعريفا

لا يتكلم باسمه الخاص، بل إنه صوت آخر للكلام الذي يعبر عنه، هو كلام الله يخاطب الناس بخطاب إلهي، النبي إذن وسيط بين الله والناس، النبي أيضا وسيط بالمعنى التالي: إنه وسيط بين الحاضر والمستقبل، فهو يكشف ما خبأه الزمان عن الناس، وسيط كذلك باعتباره يكشف ويعري ويوضح ما خفي عن الناس، لكنه لا يقول الحقيقة في تمام وضوحها لأن ضرورة التساؤل تبقى دائما حول ما قاله. هل فهمنا كلامه فعلا؟ يكون النبي هنا وسيطا بين الوضوح والكشف، الغموض والسر.

قول الحقيقة الفلسفية: الفيلسوف يختلف جوهريا عن النبي. الفيلسوف لا يتكلم باسم غيره، بل يتكلم باسمه هو، ليعلن ما ينبغي أن يكون، ولكنه يفسر ماهو كائن بالفعل. إن الفلسفة منذ أفلاطون تهتم بتفسير وفهم ما هو موجود، وإشكالياتها تتعلق بطريقة فهم ما هو موجود، كما يجب أن يفهم.

قول الحقيقة السياسية: السياسي لا يتكلم باسمه، بل باسم المدينة وهو يختلف عن الفيلسوف لأنه لا يكتفي بتفسير ما هو كائن، ليقول ما ينبغي أن يكون.

قول الحقيقة التعليمية: يظهر الأستاذ كشخص يقول الحقيقة، هذا الشخص قد يكون فيلسوفا محترفا أو حرفيا أو صانعا أو موسيقيا أو رياضيا يملك معارف وأفكاراً مرتبطة بممارسات وتمارين أعطته القدرة على أن يعلمها للآخرين. الحقيقة وفق هذا المعنى تجد دوما قائلها، لكن كيف تتشكل الذات وتصبح قادرة على قول الحقيقة؟ لم يكن ينبغي انتظار الكنيسة كمؤسسة لكي تظهر الذات بوصفها ذاتا تعترف بالحقيقة للقس، أو انتظار مؤسسة التحليل النفسي كي تظهر الذات كذات قائلة الحقيقة عن المعاناة والمشاكل النفسية، أو انتظار المؤسسة الطبيعية لقول الحقيقة عن الجسد والصحة والمرض.

السلطة شبكة علاقات: إذا كانت السلطة هي علاقات شبكية توجد وتتزامن بين قوة لا حصر لها، وأمكنة لا حد لعددها، فإن ممارساتها تظل غير

قابلة لأن تختزل في أي ممارسة معرفية. من هنا قال فوكو بميكروفيزيائية السلطة شريطة أن لا يفهم لفظ ميكرو كونه مجرد تصغير لأشكال كبرى، ولكنه نمط مختلف من العلاقات، إنه بعد تفكير يتعذر اختزاله في المعرفة، والحالة هاته إننا نتجه نحو ضرب جديد من الكتابة، المعرفة الفلسفية. ضرب يعطي أهمية للذات للإرادة الحقيقية والسلطة، ليكون خطابا يتحرك وينتج ليحكي لنا عن معمار فسيفسائي لا يسعى إلى ترويض الجسد وإخضاعه، وإنما إلى إعطائه لذة الإحساس بالذات.

إننا إذن بصدد دعوة فوكاوية تقوم على ضرورة الانتقال من الحالة الابستمولوجية إلى الحالة الإستراتيجية، أي بتأسيس خطاب جديد يقوم على أنقاض خطاب الحداثة. هذا الخطاب الجديد استقبلته مقولتان- التشاؤم من العلوم الإنسانية، وإعلان موت الإنسان، فالتشاؤم من العلوم الإنسانية نابع من كون المعرفة المتشكلة في خطاب العلوم الإنسانية كان هدفها هو إخضاع الأفراد لعلاقات السلطة البرجوازية أي استثمارهم سياسيا واجتماعيا ونفسيا باعتبارهم قوة للإنتاج المادي تساعد على تنمية الطبقة البرجوازية الصاعدة وخدمتها، أما الأجساد التي لا تنتج ولا تخضع لعلاقات السلطة كالمجانين والمجرمين، مثلا، فيجب إقصاؤهم ونبذهم من المجتمع، وكما قال ميشيل فوكو»الجسد لا يصبح قوة مفيدة إلا إذا كان في الوقت نفسه جسدا منتجا وجسدا مستعبدا «أي يجب إخضاعه لهذه القوانين وترويضه عليها وتكييفه مع الأوضاع، بحيث يتقبلها بدون أي رد فعل، وكأنها حتمية تاريخية أو قدر إلهي». ولكي تروض البرجوازية المجتمع وتخضعه لعلاقاتها وجب عليها أن تقيم معرفة بالإنسان في جميع أبعاده ومستوياته. هذه المعرفة هي ما اصطلح عليها فوكو «التكنولوجيا السياسية للجسد» لقد مات الإنسان لأنه لم يستطع أن يحفظ قوة الحياة وقوة الكلام وقوة الشغل، ولأنه كذلك فلا داعي للحسرة والبكاء عليه. علينا أن ننتظر الإنسان

الجديد، أو الإنسان الأعلى حسب التعبير النتشوي الفوكاوي، إنه بزوغ شكل جديد يقودنا حتما إلى نظام الاستراتيجيات [1].

يلمح ميشال فوكو Michel Foucault في مسألة نظام الخطاب بأنه: "يجوز ألا تكون هذه المؤسسة ولا تلك الرغبة سوى اجابتين متعارضتين على قلق واحد: قلق حول ماهية الخطاب في واقعه المادي وباعتباره مكونا من أشياء منطوقة ومكتوبة، قلق حول هذا الوجود الإنتقالي المقدر عليه الزوال بموجب ديمومة لا حول لنا فيها ولا قوة، قلق يكمن في احساسنا، تحت وطأة هذه الفعالية، بسلطات ومخاطر نتخيلها تخيلا سيئا، قلق يتأتى من توهمنا لألوان من المعارك والانتصارات وضروب من الجروح والهيمنة والاستبعاد منبعثة من خلال كثير من الكلمات قلم الاستعمال الطويل أظفارها"[2].

كما يشير في قضية خطر الخطاب إلى أنه: "الضروب التي تضربه تكشف لنا في الحين آصرته بالرغبة وبالسلطة. ولا غرابة في ذلك فالخطاب (كما يبين لنا التحليل النفسي) ليس هو ذلك الخطاب الذي يعلن رغبة أو يخفيها، إنه موضوع الرغبة، والخطاب (كما يعلمنا التاريخ) ليس هو الذي يفصح عن معارك أو أنظمة من السيطرة، بل هو الأداة التي بها ومن أجلها يقع الصراع، إنه السلطة التي تسعى للاستحواذ عليها[3].

كما يحذرنا ميشال فوكو في حفريات المعرفة من أن الممارسة الخطابية لا تحيل إلى نشاط الذات بوصفها عقلا يفكر وفق قواعد منطقية صورية، ولا بوصفها قدرات شخصية على التعبير وفق قواعد لغوية نحوية، ذلك لأن الممارسة الخطابية عنده:" مجموعة من القواعد الموضوعية والتاريخية المعينة والمحددة دوما في الزمان والمكان التي حددت في فترة زمانية بعينها، وفق نطاق

---

[1]- عبد السلام دخان، مرجع سابق.

[2]- ميشيل فوكو، تر: أحمد السطاني وعبد السلام بن عبد العالي، **جينيالوجيا المعرفة**، ط1، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، 1994، ص 6.

[3]- ميشيل فوكو، تر: أحمد السطاني وعبد السلام بن عبد العالي، **مرجع سابق**، ص7.

اجتماعي واقتصادي وجغرافي أو لسان معطى، شروط ممارسة الوظيفة المنطوقية أو الخطابية"[1]. لكن حرص فوكو على تبيان خصوصية الخطاب في البيولوجية والاقتصاد واللغة حيث " أن تحليل الخطاب بهذا المعنى، لايكشف عن شمولية المعنى، بل يبرز لعبة ندرة الإثبات وليست السخاء المستمر للمعنى، وليست أبدا مملكة الدال"[2]. إن الخطاب أيضا في نظر **ميشال فوكو** ينقل السلطة وينتجها يوقويها، ولكنه أيضا يلغمها، يفجرها، يجعلها هزيلة، يسمح بإلغائها[3].

المطلب الخامس: ابستمولوجيا كارل بوبر Karl Popper

لقد لجأ بوبر[*] إلى مبدأ التكذيب والبحث عن الحالة التي تظهر الجانب السلبي من الافتراض المطروح، فحيث ان الفرض لا يجد ما يدفع إلى تكذيبه فإنه يصمد بقاءً، والعكس بالعكس .فالفارق بين مذهبه ومذهب الوضعية المنطقية، كما يؤكد، هو ان الصورة المنطقية للقضايا الكلية في مذهبه ليست

---

[1]- عبد السلام حيمر، **في سوسيولوجيا الخطاب**-من سوسيولوجيا التمثلات إلى سوسيولوجيا الفعل-، ط1، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، لبنان، 2008، ص 183.

[2]بلخير بومحراث، **الخطاب والتاريخ في فلسفة ميشال فوكو**، مجلة التدوين، جامعة وهران، العدد04، ديسمبر2012، ص68.

[3]- ميشيل فوكو، تر: مطاع صفدي، جورج أبي صالح، **إرادة المعرفة**، بيروت، لبنان، مركز الإنماء القومي، ط1، 1990، ص ص 108-109.

[*]- **كارل ريموند كارل بوبر** 28 يوليو 1902 في فينا 17 - سبتمبر 1994 في لندن (فيلسوف نمساوي- إنكليزي متخصص في فلسفة العلوم .عمل مدرسا في كلية لندن للاقتصاد .يعتبر كارل بوبرأحد أهم واغزر المؤلفين في فلسفة العلم في القرن العشرين كما كتب بشكل موسع عن الفلسفة الاجتماعية والسياسية.
والداه يهوديان بالأصل لكنهما تحولا للديانة المسيحية، إلا أن بوبر يصف نفسه بالأدري . درس الرياضيات، التاريخ، علم النفس، الفيزياء، الموسيقى، الفلسفة وعلوم التربية. عام1928 حصل على درجة الدكتوراة في مجال مناهج علم النفس الإدراكي 1930 .تزوج، وبدأ كتابة أول أعماله، الذي نُشر في صورة مختصرة بعنوان "منطق البحث1934 "وفي طبعة كاملة عام 1979 بعنوان "المشكلتان الرئيستان في النظرية المعرفية 1937 ."هاجر إلى نيوزيلندا حيث قام بالتدريس في عدة جامعات هناك، وألف كتاب "المجتمع المفتوح وأعداؤه" 1945، الذي اكتسب من خلاله شهرة عالمية ككاتب سياسي. أهم سمة تميز أعماله الفلسفية هي البحث عن معيار صادق للعقلانية العلمية. ما بين عامي1949 .1969 عمل أستاذاً للمنطق والمناهج العلمية بجامعة لندن .حصل في عام 1965 على لقب "سير."

مستمدة من القضايا الشخصية في الواقع الموضوعي، مع هذا فإنه يمكن مناقضة القضايا الأولى بالاخيرة (الشخصية)، أي ان من الممكن البرهنة من صدق القضايا الشخصية على كذب القضايا الكلية، بفعل عملية الاختبار من التكذيب .في حين أن مذهب الوضعية يعتمد على تكوين القضايا الكلية من القضايا الشخصية، وان التحقيق لديه عبارة عن التبرير والأخذ بمسلك التأييد[1] وعليه اعتبر بوبر ان النظريات العلمية لا تقبل التبرير أو التحقيق، وإنما تقبل الاختبار، فحيث أنها تصمد أمام الاختبارات الشاقة والتفصيلية فإنه تثبت جدارتها بالتعزيز عن طريق الخبرة[2]، وهو ما يفسر النمو العلمي وقلب النظريات.فمثلاً ان نظرية ديكارت للجاذبية استبدلت بنظرية نيوتن عند معرفة ان الكواكب تتحرك اهليلجياً وليس دائرياً .كما ان نظرية نيوتن استبدلت بنظرية أينشتاين للشذوذ الملاحظ في مدار كوكب عطارد[3] .

لقد اهتمَّ "بوبر" كثيرًا بالسؤال التالي؛ وهو: متى تكون النظرية صحيحة؟ والمناخ الذي قاد بوبر إلى الاهتمام بهذا السؤال هو عدد من النظريات التي عاصرها؛ وهي: نظرية آينشتاين في الجاذبية، ونظرية ماركس في الجدلية التاريخية، ونظرية كلٍّ من فرويد وألفريد آدلر في التحليل النفسي. يذكُر "بوبر" أنه في العام 1919 بدا غير راض عن هذه النظريات الثلاث الأخيرة في التاريخ والتحليل النفسي، وبدأ يطرح التساؤل التالي: لماذا هذه النظريات الثلاث تختلف عن نظرية آينشتاين ونظرية نيوتن؟ في الظاهر أنَّ لهذه النظريات قوة تفسيرية عالية. وقد لاحظ بوبر أنَّ المشترك بين هذه النظريات الثلاث أنها قادرة على جمع عدد كبير من المؤيدات في التاريخ وفي الحقل النفسي. لقد لاحظ بوبر أن نظريتا فرويد وألفريد آدلر، وهما نظريتي مختلفتان في التحليل النفسي،

---

[1]- كارل بوبر : منطق الكشف العلمي، ترجمة ماهر عبد القادر، دار النهضة العربية، ص78.

[2]- كارل بوبر : منطق الكشف العلمي، مرجع نفسه، ص 80-81.

[3] - Imre Lakatos ،'Falsification and the Methodology of Scientific Research programmes' ،1969 ،in: The Methodology of Scientific Research Programmes. Philosophical Papers ،volume 1. edited by Worrall and Currie ،Cambridge University Press ،reprinted 1984 ،p.13.14

ولكن هناك حالات إكلينيكية تنطبق عليها نظرية فرويد، وتنطبق عليها في الوقت ذاته نظرية آدلر. الأمر الذي توقف عنده بوبر مُشكِّكا في القيمة العلمية لهما. إن ما يميز نظرية ماركس عن هاتين النظريتين هو أنها نظرية قابلة للاختبار؛ وبالتالي يُمكن تكذيبها. فنظرية ماركس في الجدلية التاريخية تنبَّأت بثورة اجتماعية على النظام الرأسمالي ولكن ذلك لم يحصل. وبدل من القبول بفشل النظرية، قام أتباع الماركسية بتعديل النظرية لإنقاذها من الفشل. وهذا يعني أنَّ مثل هذه النظريات لا يُمكن أن تكون صحيحة من خلال الشواهد التي يحصلون عليها في عيادات التحليل النفسي أو الحقل التاريخي. لكن المسألة مختلفة مع نظرية آينشتاين؛ فنظريته لا تصحِّحها المؤيدات على النحو الذي نراه في تلك النظريات. إنَّ نظرية آينشتاين خرجتْ بعدد من التنبؤات؛ منها على سبيل المثال: أنَّ الضوء ينحي عندما يمر بجسم ثقيل. وقد تحقَّق علميًّا من هذه الظاهرة. فما هي النظرية العلمية برأي بوبر؟ هي ببساطة نظرية تقبل التكذيب لأنه يمكن اختبارها. ولا يوجد عند بوبر نظريات صحيحة بالمطلق، بل يوجد اتجاه ترجيحي للنظرية بناءً على اجتيازها عددًا من الاختبارات. وتظل النظرية مُرجَّحة ضمن عدد من النظريات ما لم تكذِّبها بعض الاختبارات، حينئذ يتم استبدالها بنظرية أخرى تتجاوز كل الاختبارات السابقة[1].

أمَّا كيف تنمو المعرفة العلمية؟ وهل من حد نهائي تتوقف عنده؟ فيرى بوبر أنَّ العلوم بحاجة للتقدم والنمو؛ لأنها إذا توقَّفت عن النمو فقدت طبيعتها العقلية والتجريبية. ما يقصده بوبر من نمو المعرفة العلمية ليس تراكم المشاهدات، بل الفعل المتكرر في إسقاط النظريات العلمية وإحلالها بنظريات أخرى أكثر ملاءمة. إنَّ قيامنا بالفحص النقدي هو الذي يقودنا إلى اختبار النظريات، ومن ثم إسقاطها، وهذا بدوره يقودنا إلى تجارب وملاحظات جديدة لم نكن نتصورها. وهذه العملية تستمر إلى ما لا نهاية. وهنا لا يرى بوبر حدًّا نهائيًّا للمعرفة لأنه لدينا جهل لا نهائيٌّ. فما الذي يعيق نمو المعرفة إذن؟

---

[1]– Karl Popper ،Conjectures and Refutations ،Routledge ،2002 ،p.43-51.

ويجيب بوبر بأنه الفقر إلى الخيال المبدع. ويعتقد بوبر أنَّ العلوم هي النشاط الإنساني الوحيد الذي يقدم نقده المنظم للأخطاء، ثم مع الوقت يتم تصحيحها. يُؤمن بوبر بنظام يحكم العلوم حتى قبل اختبارها وهو ما يسميه بالرضا النسبي المحتمل. والمعنى هو أنه يمكن أن نختار من بين عدد من النظريات التي بها محتوى معرفي كبير، والتي تمتلك قوة تفسيرية أكبر، وهي بالتالي قابليتها تكون أعلى بالقياس إلى النظريات الأخرى. لكنْ هناك تناسب عكسي بين المحتوى المعرفي للنظرية واحتمال صحتها؛ فكلما زاد المحتوى المعرفي للنظرية قل احتمالها. ويفضل بوبر المحتوى المعرفي للنظرية على ضعف احتمالها؛ لأنَّ لديها قابلية أكبر للاختبار ثم التكذيب.

والخلاصة أنَّ بوبر يرى أنَّ العلوم يُمكن تصورها كمنظومة تتطور من مسائل إلى مسائل أعمق إلى ما لا نهاية[1] .

هناك أيضًا مُعضلة مركزية في نظرية المعرفة، تتعلق بالحد الفاصل بين العلوم والميتافيزياء. ولنتذكر أنَّ مشروع "كانط" النقدي قام على إمكانية أن تكون الميتافيزياء علما. ينظر بوبر في محاولات الوضعيين لوضع حدٍّ يفصل بين العلوم والميتافيزياء على أساس المحسوس وغير المحسوس على أنها غير صحيحة. إذن؛ أين يُمكن أن نرسم الخط الذي يفصل بين العلوم والميتافيزياء؟ ويجيب بوبر بأنَّ الحد الفاصل بين العلوم والميتافيزياء هو مبدأ التكذيب. فكل ما يقبل التكذيب يدخل في إطار العلوم، وكل ما لا يقبل التكذيب يدخل ضمن الميتافيزياء [2].

المطلب السادس: ابستمولوجيا فاير ابندFeyerabend

تحفل ابستمولوجيا فيرابند العلمية بعديد من المصطلحات الغريبة على فلسفة العلم مثل النظرية البراجمتية للملاحظة، التعددية، التكاثر، الفوضوية،

---

[1] - Karl Popper ،Conjectures and Refutations ،Routledge ،2002 ،p.290-29

[2] -Karl Popper ،ibid ،p.341-345.

التحول المفاهيمي الجذري، الاستقراء المعاكس، المدخل الأنتروبولوجي، عدم الاتساق، اللامقايسة. وتأتي النسبية على رأس هذه المصطلحات، وهي ليست مسلمة أساسية يبدأ منها، بل على العكس، نتيجة تنتهي إليها شتى عناصر فلسفته العلمية . ويجب ملاحظة أن فلسفته العلمية تلك جزء لا يتجزأ من رؤيته الفلسفية العامة حيث ينتقل دوما في تحليلاته من هذه لتلك بكل سهولة.

حيث يمثل مذهبه النقدي دعوة بألا نقبل ببساطة الظواهر والقوانين المحيطة بنا دون فحصها ونقضها ومناقشتها جيدا ومحاولة تغييرها[1]، لذا يحتل النقد مكانة مركزية في فكره إلى الدرجة التي تتيح لنا القول إنه ينتقد كافة المشروعات المتوفرة في فلسفة العلم عامة، والميتودولوجيا على وجه الخصوص.

ولنبدأ في تلمس معالم فلسفة فيرابند العامة، التي كما أسلفنا لا تنفصم عن فلسفته العلمية[*]، حيث يبرز قيمة التنوع والتغيير الثقافي محاولا تبيان الفائدة الجليلة التي يسديها التنوع ومايؤدي إليه التماثل من تقليص لسعادتنا واستنضاب لمواردنا العقلية والعاطفية والمادية.

ويرى فيرابند أن ثمة فكرتين شاع المناداة بهما بجعل المد الغربي يلقى الاحترام والترحيب الفكريين، وهما: فكرة الموضوعية، وفكرة العقل.

فكرة الموضوعية: فالقول عن فكرة بأنها موضوعية صادقة اتجاه يتجاهل ويدعو إلى تجاهل، التوقعات والأفكار والتوجهات والرغبات الإنسانية، والموضوعية أحد الادعاءات الرئيسة التي ينسبها علماء اليوم إلى أعمالهم. وفكرة الموضوعية عند فيرابند سابقة على العلم ومستقلة عنه وتنشأ متى شرعت أمة أوقبيلة أوحضارة في تحديد أسلوبها في الحياة بقوانين(فيزيائية وأخلاقية) كلية، وتبزغ هذه الفكرة متى

---

[1]/-Feyerabend ،p.k ;. « Realism ،rationalism ans scientific method « ،philosophical papers ،vol 11 ،Cambridge University press ،London ،1981 ،p1

[*] تحمل انتاجات فيرابند دلالة مباشرة عن جملة فكرة، فمنها مثلا " ضد المنهج" Against method، وداعا للعقل، fareewell to reason، العلم في مجتمع حر" science in free society "، قتل الوقت killing time

حدثت المواجهة بين ثقافات متباينة ذات موضوعية مختلفة، ومع تقدم العلم وإنتاجه لهذا الكم الهائل من المعلومات استحدثت التصورات الصورية للموضوعية ليس فقط في ابتكار المعرفة، ولكن اضفاء الصبغة الشرعية على جسد المعلومات القائم فعلا.

أما فكرة العقل: حسب مايرى فيرابند فقد مثلت دورا بارزا في الدفاع عن الحضارة الغربية، ويذهب في بيان نسبية دلالة هذا اللفظ حيث تختلف دلالته، وربما تتعارض فيما بين التجريبيين والمثاليين..إلخ، ومن ذلك تتضح ملامح الأطروحة الفيرابندية التي تحتل فيها الذاتية والنسبية وبذور الفوضى مكانة، بما يمهد السبيل أمام اللامقايسة ومبدأه الشهير "كل شيء جائز" any thing goes.[1]

رؤية فير ابند عن العلوم الإنسانية

ينتقد فيرابند الاستغلال الغربي للعلم، واتخاذه ذريعة لأسطورة الغرب المتفوق، والقهر الذي يمارسه الغرب على مختلف الحضارات باسم العلم، بدعاوى العقلانية والموضوعية، ومن هذا المنطق يصل فيرابند إلى نتيجتين غايتين في الأهمية هما:(...)

- ضرورة إتاحة الحرية حتى داخل أسوار العلم الحصينة، فالبحث الناجح لا يسير على شريط قطار ولا يتبع عامة.
- ليس هناك مايميز العلم الغربي عن سائر ضروب المعرفة الأخرى،حتى لو كان السحر والتنجيم من بينها، فالعلم إذا صح فهمه لايقيم الحجة ضد هذه الأنماط، يقول فيرابند:" إنني لست ضد العلم، لكنني ضد الايديولوجيات التي تستغل مسمى العلم لارتكاب جريمة ثقافية بشعة[2].

[1] - Feyerabend ،p.k ،against method ،op.cit.p 1

[2] -عادل عوض، الإبستمولوجيا بين نسبية فيرابند وموضوعية شالمرز، ط1، دار الوفاء لدنيا للطباعة والنشر، 2002، ص17.

الفصل الثاني:

ابستمولوجيا علوم الإعلام والاتصال

المبحث الأول: ابستمولوجيا الإعلام (المفاهيم والنماذج)

المطلب الأول: مفهوم ابستمولوجيا الإعلام

1-1- مفهوم الإعلام

اصطلاحا:

يتصل معنى الإعلام بالأخبار والأنباء والحوادث العرضة، ولا يتضمن في المعنى اللغوي أكثر من الإنباء والإظهار والإبراز فيكون من هذه الجهة أكثر اتصالا بالأحداث وأشد تعلقا بالصفة الآنية العابرة.

لمعرفة المعالم التي تميز مواضيع ذات ثقافة ونظام مشترك تصوري، وخبرة تخص هوية الموضوع إلا أن كما أدلى به في هذا المقام فيما يخص الإعلام برنارد لاميزات Bernard LAMIZET بأن: "الإعلام ينشر بين مواضيع التركيبة الاجتماعية لبناء الروابط الإجتماعية ومعرفة الآثار".

وليس هناك تعريف محدد لمفهوم الإعلام "الإعلام" أو "العمل الإعلامي" بسبب اتساع مفهومه وتداخله في الكثير من مجالات النشاط الإنساني والعلاقات الإنسانية بمختلف أنواعها، ولهذا يصعب تحديد لفظة " الإعلام" بسبب اختلاف منهاجه وتعدد أدواره، وتباين مذاهب الباحثين.

ويستخدم الإعلام للدلالة على عمليتين في وقت واحد تكمل إحداهما الأخرى فهو يشير من جهة إلى عملية استقاء واستخراج المعلومات والحصول عليها من خلال التواجد السريع والفوري في مكان الحدث، أو الغوص في أعماق صاحب المعلومة طولا وعرضا لاستخلاص المعلومات.

إن الإبستمولوجيا من وجهة نظر ريجيس دوبري: "هي تفكير حول العلوم، تدرس تكوين المعارف الصالحة، فخطابها معياري حول أنظمة من البيانات

الوصفية. فهي تبرز معايير صلاحية، وتعين"العوائق" أمام تطور الحق، إنها متطلبة ومشككة وتتحرك في الأفق الكلاسيكي للفلسفة وكأنها محكمة للمعرفة، تبحث عن مرتكزات، وتقوم بعمل التحقق".

علم الإعلام يقوم بعكس ذلك تماما: فهو يهدف إلى وصف البيانات المعيارية. إن "الحقيقة" لا تهم علماء الإعلام، ليس بأكثر مما تهم ميول القلب أطباء القلب. إننا لانطرح هنا أسئلة حول الجوهر والمرتكزات[1].

إن علم الإعلام العام لا يستطيع أن يجد وجهه النظري إلا من خلال تجلياته الإقليمية. فالمقاربة أو الروح الإعلامي الذي يقوم بإسناد كل مجال للنشاط إلى نظام من النقل يدعمه، ستكون له تطبيقات أوفروع بقدر ما لعلم الاجتماع والتاريخ، وهي: الدين، العلوم، المؤسسات، الثقافات، الحقوق، الفن، إلخ...يعني: كيف يحدث النقل والانتشار والدوران والتمدد والتعدد،إلخ؟ وعلى أي مرتكز.؟ وماذا يغير هذا ويركب في الجسم أجهزة الإرسال والالتقاط؟ وبأي توجهات، أي مسارات وشبكات وتحالفات وتلاقيات ومنافذ، إلخ؟[2]. وهذا مصطلح عليه ريجيس دوبري في خصوصية علم الإعلام بتقاطع علوم عديدة لاجتباز الحقول.

إنه من الطبيعي أن تقوم نظرية اعلامية تعطي للدولة –باعتبارها الممثل للمجتمع- حق التحكم في الآلة الإعلامية وتوجيهها الوجهة التي تخدم المجتمع وتساهم في تحقيق غايته. ويمكن أن نسمي هذه النظرية أو الفلسفة (فلسفة الإعلام الموجه).

---

[1] - ريجيس دوبري، تر: فؤاد شاهين وجورجيت الحداد، محاضرات في علم الإعلام العام –الميديولوجيا-، ط1، دار الطليعة –بيروت-،1996،ص33.

[2] - ريجيس دوبري، تر: فؤاد شاهين وجورجيت الحداد، مرجع سابق، ص25.

وبالطبع لم تخرج التصنيفات التي قدمها الباحثون لفلسفات الإعلام عن هذين الصنفين الكبيرين (فلسفة الإعلام الحر وفلسفة الإعلام الموجه)[1].

ولكن اختلف الباحثون في مسميات الفلسفات التي تتفرع من هاتين الفلسفتين الكبيرتين، وذلك تبعا لأشكال السيطرة ودرجاتها ومبرراتها في فلسفة الإعلام الموجه، وتبعا لتدخل الدولة أو المجتمع في الحد من الحريات الواسعة في فلسفة الإعلام الحر، ظهر أكثر من مسمى لهذه الفلسفات ولكن هذه المسميات رغم تعددها فهي في النهاية لم تخرج عن كونها إما "فلسفات اعلام موجه" وإما " فلسفات اعلام حر".

المطلب الثاني: تصنيفات ابستمولوجيا الإعلام

بعد أن قسمنا أهم الفلسفات الإعلامية الجديرة بالدراسة النقدية من المنظور الإسلامي وهي (الفلسفة الليبرالية–المسؤولية الاجتماعية– الاشتراكية -التنموية)، كما نود تقسيم هذا المطلب إلى فرعين، فلسفة الإعلام الحر، وفلسفة الإعلام الموجه.

الفرع الأول: فلسفة الإعلام الحر

1- الفلسفة الليبرالية:

تشكلت الملامح العامة لفلسفة الإعلام الليبرالي-مثلها في ذلك مثل باقي الفلسفات الإعلامية –تبعا لمسلمات الكوزمولوجيا[1] العلمانية وغاياتها، أما ملامحها

---

[1]- قدم الكثير من الباحثين تصنيفا عاما قريبا من هذا التصنيف، فمثلا يرى سيبرت وزميلاه أن الأصل في النظريات الإعلامية هما نظريتا السلطة والحرية، وأن النظرية السوفياتية تطوير للأولى والمسؤولية الاجتماعية تطوير للثانية.

Voir :F.S. Siebert ،T.Peterson and w.shramm. four of the press (Urbana : university of illinois press ،1956) ،p81

كذلك يقسم كل من جون ميرل، ورالف لوينشتاين، النظم الإعلامية في العالم إلى نظامين "نظام مرتبط بالدولة، نظام حر" أو نظم ذات ميول سلطوية، ونظم ذات ميول ليبرالية.

Voir :j.Merril and R.Lowenstein ،Media ،message and men ،(New york :longman ،1979)p154:

كذلك يرى سامي زبيان أن هناك صنفين من الإعلام في العالم، اعلام مرتبط بالدولة، واعلام مستقل عن الدولة : انظر زبيان سامي . الصحافة اليومية والإعلام، ط2، بيروت، دار المسيرة، 1987، ص93-94.

الدقيقة فقد تشكلت تبعا للافتراضات الأساسية التي قالت بها الفلسفة الليبرالية، وذلك فيما يتعلق بطبيعة الإنسان، ومدى أهلية هذه الطبيعة للتمتع بالحرية، وطبيعة الدولة –باعتبارها الكيان العام الذي يعيش الإنسان ويمارس حرياته في اطاره- وطبيعة العلاقة بين الإنسان والدولة، ومدى انعكاس ذلك على حريات الفرد، والحدود التي يسمح للدولة التدخل في حريات الفرد في اطارها، وطبيعة الحقيقة وكونها متاحة للجميع وليست حكرا على أحد دون غيره، بشرط استخدام الفرد عقله استخداما سليما.

وقد مر الأساس الذي تستند إليه حرية التعبير- وهي الركيزة الأساسية التي قامت عليها فلسفة الإعلام الليبرالي –بعدة مراحل. فقد استندت في المرحلة الأولى إلى أساس ديني، وفي مرحلة ثانية إلى أساس طبيعي، واخيرا استندت إلى الأساس النفعي.

1- الأساس الديني:

كان أساس حرية التعبير عند ملتون ومعاصريه- الذي كتب كتابا كاملا يدافع فيه عن حرية الصحافة وأسماه (أريوجيتكيا) في 1644 – هو أساس ديني، فالرب – وهو رب طهري- يريد أن تكون للناس صحافة حرة حتى يستطيعوا كشف الحقيقة.

2- الأساس الطبيعي:

وهو الأساس الذي نجم عن التخلي عن الفكر الديني الذي أفسح مكانه لنظرة الكوزمولوجيا العلمانية، وبناء على هذا الأساس اعتبرت حرية التعبير حقا من الحقوق الطبيعية للإنسان مثلها مثل باقي الحقوق الطبيعية اللصيقة بالطبيعة الإنسانية، وقد وسع الليبيراليون من نطاق مفهوم الحرية، فبينما

---

[1]- الكوزمولوجيا Cosmology علم يبحث في أصل الكون وبنيته العامة وعناصره وقوانينه التي تسيره، أما الكوزمولوجيا العلمانية وهي تبحث في البيئة التي تتحكم في طبيعة الإنسان وأهم القوانين الوضعية وغاياتها.

نظر إليها ميلتون على أنها مجرد التحرر من الترخيص الحكومي، فقد نظر الليبراليون إليها على أنها منع للتدخل الحكومي بأشكال كافة، وبينما أنكر ملتون حرية التعبير على أولئك الذين يختلفون حول المسائل الأساسية، كان الليبراليون على النقيض –فقد كانت الحرية بالنسبة لهم تعني الحث في المعارضة حتى حول المسائل الأساسية، وحتى شكل الحكم نفسه ينبغي أن لا يسلم من المعارضة، ولا ينبغي للدولة أن تتدخل ولو كان ذلك إنقاذا لنفسها.

بينما كان ملتون يؤيد فرض القيود على بعض أنواع الموضوعات مثل الإلحاد والتجديف، فقد سمح الليبراليون بنشر كل شيء تقريبا بالرغم من إقرارهم لبعض قوانين الفتن والعنف والبذاءة(...)[1].

3- الأساس النفعي:

كان التطور الثالث في ركيزة حرية التعبير على أيدي النفعيين وعلى رأسهم " جون ستيوات ميل" الذي أيد في كتابه (عن الحرية) حرية التعبير لا على أساس طبيعي وإنما على أساس المنفعة [2]

وترتكز دعواه لحرية التعبير على أساس نفعي، على أربع حجج كبرى نوجزها فيما يلي، أولها: أننا إذا أسكتنا رأيا فقد نخفي حقيقة. وثانيها: أن الرأي الخاطئ قد يحتوي بداخله على جزء ولو صغير من الحقيقة، ولا بد من معرفته للوصول للحقيقة كاملة. وثالثها: أنه حتى لوكان الرأي المتقبل عموما هو كل الحقيقة، فإن الناس لن يعتنقوه، على أسس عقلية، إنما كتحيزن مالم

[1]- أنظر: ريفرز، وليام ل. وأخرون. وسائل الإعلام والمجتمع الحديث، تر: ابراهيم إمام، القاهرة، دار المعرفة، 1975، ص 94-97.

[2]- كان هذا نتيجة الهجوم على القانون الطبيعي والحقوق الطبيعية القائمة عليه، من قبل بعض الفلاسفة، لا سيما (ديفيد هيوم)، ولما كان (بنتام) أستاذ(مل) قد قال بالمنفعة كأساس لكل الحقوق الإنسانية، فقد استخدم مل هذا الأساس كركيزة لحرية الرأي.

يضطروا إلى الدفاع عنه. ورابعها: انه لم تتعرض الآراء الشائعة للمناقشة من آن لآخر فإنها تفقد حيويتها، وتأثيرها في السلوك والأخلاق [1].

ثانيا: فلسفة المسؤولية الاجتماعية

قد يبدو للوهلة الأولى أن الانتقادات التي تعرضت لها وسائل الإعلام في ظل الفلسفة الليبرالية، هي التي دفعت إلى ظهور فلسفة المسؤولية الاجتماعية، والواقع أن هذا صحيح إلى حد ما . ذلك لأن هذا النقد ما كان له أن يثمر فلسفة متكاملة، لولا تضافر عدة عوامل أخرى معه أدت لظهور النظرية الجديدة.

ويمكن أن نزعم أن المحرك الفاعل نحو هدم بعض مقولات الفلسفة الإعلامية الليبرالية- الذي جعل المناداة بايجاد فلسفة جديدة أمرا ملحا– هو التغير الذي أصاب الفلسفة الاجتماعية الليبرالية والذي كان لا بد أن يمتد إلى الفلسفة الإعلامية باعتبارها جزءا منها.

وقد كان العامل الفاعل وراء حدوث هذا التحول في الفلسفة الاجتماعية الليبرالية هو ظهور نظريات علمية جديدة زعزعت الأسس التي كانت تقوم عليها هذه الفلسفة. فقد تحدت أفكار التطور، والفيزياء الجديدة، تصور نيوتن للكون كنظام أبدي لايتغير، كما فرض علم النفس الحديث بنظرية فرويد والمدرسة السلوكية، حصارا حول العقلانية (وهي من أهم المبادئ التي ارتكزت عليها الليبرالية)، كما أثار علماء الاقتصاد والاجتماع- في مراجعتهم للفردية في الفكر الليبرالي- الشكوك حول وجود سوق حرة مفتوحة سواء (للسلع أو الأفكار)[2].

وقد رافق هذه التغيرات الفكرية في الفرضيات الأساسية للفلسفة الليبرالية – التي كان انتقالها للفلسفة الإعلامية الليرالية أمرا حتميا- عدة

---

[1]- مل، جون ستيوارت تر: طه السباعي، في الحرية، ط1، القاهرة: مطبعة الأدب، 1922، ص ص134-135.

[2]- ريفرز، وليام ل. وأخرون. وسائل الإعلام والمجتمع الحديث، مرجع سابق، ص 110-111.

عوامل أخرى جعلت من إدخال تعديلات على الفلسفة الإعلامية الليبرالية حتما –عدة عوامل أخرى جعلت من إدخال تعديلات على الفلسفة الإعلامية أمرا ضروريا- ومن هذه العوامل:

- ازدياد قوة تأثير الصحافة كنتيجة لتطورها تكنولوجيا.
- ظهور وسائل اعلام اعلامية جديدة، كالراديو، والتلفزيون، والسينما، ذات فاعلية وتأثير كبير ما جعل الحاجة إلى وضع ضوابط ومسؤوليات لهذه الوسائل أمرا ضروريا.

ورغم أن كل هذه الخطوات التي نبعت من داخل وسائل الإعلام كانت خطوات فعالة في سبيل الوصول إلى فكر إعلامي جديد، إلا أن هذا الفكر لم ينتظم في شكل فلسفة جديدة ومتكاملة للصحافة إلا في عام 1947 م الذي صدر فيه تقرير"لجنة حرية الصحافة" التي تألفت من ثلاثة عشر عضوا معظمهم أكاديميون برئاسة "روبرت هتشنز" مستشار جامعة شيكاغو، وبتمويل لدراستها من مجلة تايم، ودائرة المعارف البريطانية، وقد صيغت نظرية المسؤولية الاجتماعية في كتاب أعدته اللجنة كاملة بعنوان"صحافة حرة ومسؤولة" وفي دراسة أخرى لوليام هوكنغ أحد أعضاء اللجنة البارزين بعنوان "حرية الصحافة إطار المبدأ" وقد تم شجب تقرير اللجنة على الفور من قبل جميع الصحف، إلا قلة منها وباستثناءات نادرة، ووصف المحررون والناشرون التقرير على أنه كتاب رسمي لقيود الحكومة على الصحافة[1].

وقد ساهم الإنجليز أيضا في تدشين الفلسفة الجديدة، وذلك من خلال التقارير التي أعدتها "اللجنة الملكية البريطانية لشؤون الصحافة" وهي اللجنة التي دعيت في شؤون الصحافة فاجتمعت لهذه الغاية مرات عديدة، على فترات

---

[1]- بيل، أيلي تر:ألفرد عصفور، العودة إلى هتشستر: خمسة وثلاثون عاما على نظرية المسؤولية الاجتماعية، في: شمول، روبرت."محرر"مسؤوليات الصحافة،، عمان: مركز الكتب الأردني،1990، ص 49-50.

تاريخية متقطعة، وكان من الطبيعي أن يطلق على نظرية المسؤولية الاجتماعية التي أسهم الأمريكيون والإنجليز في تشكيل مقولاتها "نظرية أنجلو أميركية"[1].

وقد حظيت هذه الفلسفة بالرفض من قبل أغلب الممارسين الإعلاميين، وحظيت على الجانب الأكاديمي بقبول واسع، ليس فقط من قبل باحثي الإعلام الغربيين، بل وأيضا من قبل الباحثين العرب.

الفرع الثاني: فلسفة الإعلام الموجه

1-فلسفة الإعلام الاشتراكي:

هناك الكثير من تيارات الفكر الاشتراكي، وتتمثل أهم التيارات المعاصرة لهذا الفكر في تيارين أساسين هما الاشتراكية العلمية والاشتراكية الديمقراطية.

1- التيار الأول: وهو الاشتراكية العلمية، وهي اشتراكية ماركس وانجلز، وهي التعبير الذي يستخدمه الماركسيون للدلالة على أن ما عداها من اشتراكيات تفتقد لسمة العلمية.
2- التيار الثاني: وهو الاشتراكية الديمقراطية، وتسمى أيضا يالاشتراكية الإصلاحية، لأنها تدعو إلى إصلاح المجتمع القائم، ومواكبة تطوره ونموه بالوسائل السلمية، كما تسمى أيضا بالاشتراكية الإنسانية، لانها لا تغفل قيمة الإنسان ومتطلباته وقد سميت أوائل القرن العشرين بالاشتراكية الديمقراطية لأنها تجمع في كيان عضوي واحد بين العدالة الاجتماعية والحرية السياسية.

تستمد فلسفة الإعلام الاشتراكي أساسها النظري من التراث الماركسي اللينيني[2] ورغم ضآلة ما تتضمنه كتابات ماركس من إشارات مباشرة إلى الإعلام والصحافة إلا أن الإضافات التي قدمها لينين من خلال التجرية السوفياتية

---

[1]- حمزة عبد اللطيف، الإعلام له تاريخ ومذاهب، القاهرة، دار الفكر العربي، 1965، ص 135.

[2]- حسن حمدي، الوظيفة الإخبارية لوسائل الإعلام، القاهرة، دار الفكر العربي، 1989، ص155.

ساعدت على تشكيل الإطار النظري العام للصحافة الإشتراكية[1] وعموما يمكن القول أن ما وضعه لينين من أسس للنظام الإعلامي الاشتراكي يعد النموذج الذي قامت عليه جميع نظم الإعلام الاشتراكية.

كما يمكننا الانطلاق من فكر ماركس ورفيقه انجلز في فهم الأساس الفكري لفلسفة الإعلام الاشتراكي، ومن أفكار لينين فيما يتعلق بمقولات هذه الفلسفة بخصوص الحريات الإعلامية، وملكية وسائل الإعلام، والوظائف الملقاة على عاتق وسائل الإعلام في تحقيق الغايات العليا للاشتراكية.

2- فلسفة الإعلام التنموي:

أسلفنا فيما سبق إلى أن النظريات الاجتماعية الوضعية التي تتبناها بلدان العالم الثالث بما فيها الغالبية العظمى من البلدان الإسلامية –سواء كانت نظريات تميل إلى الليبرالية أم إلى الاشتراكية أم تمزج بينهما، بالشكل الذي يلائم الظروف المجتمعية والتاريخية لكل بلد منها-[2] هي نظريات تدور في فلك الكوزمولوجيا العلمانية تنطلق من مسلماتها، وتسعى لتحقيق غاياتها.

ولما كانت الظروف المجتمعية والتاريخية التي تمر بها هذه البلدان لا تسمح لها بالتطلع إلى بلوغ الغايات العليا التي تبشر بها الكوزمولوجيا العلمانية في الوقت الراهن[3]

كما تعد وسائل الإعلام من الأدوات التي تلعب دورا مهما في تحقيق الأهداف التنموية، فقد عملت الدول النامية على استغلالها في تحقيق هذه

---

[1]- عبد الرحمن عواطف، المدرسة الاشتراكية في الصحافة: الحقبة اللينينية: 1896-1923، ط2، القاهرة: مركز البحوث العربية، 1988، ص7-10.

[2]- تأثير الإيديولوجيا السياسية التي تتبناها الدول النامية بالظروف التاريخية والمجتمعية والثقافات المحلية، أنظر: أبو زيد أحمد. الدولة في العالم الثالث: الرؤية السوسيولوجية، القاهرة: دار الثقافة للنشر والتوزيع، 1985، ص 183-190.

[3]- يرى في هذا المعنى محمد صابر " أن الدول النامية لا يمكنها في ظل الظروف القائمة إحراق المراحل للحاق بركب الحضارة"، فرنسيس بال، وسائل الإعلام والدول النامية، تر: حسين العويدات، تونس: المنظمة العربية للتربية والعلوم الثقافية، 1982، ص 5.

الأهداف التنموية، وقد مثل هذا الدور –الذي ألقته الدول النامية على عاتق هذه الوسائل في إحداث عملية التنمية .

وهكذا يمكن القول إنه: "إذا كانت منطلقات التنظير الإعلامي عند الغرب هي هاجس تأثيرات وسائل الإعلام على الأفراد وحرياتهم وهموم "الديمقراطية" عموما، فإن منطلقات التنظير الإعلامي المعياري عند دول العالم النامي هي الدور الذي يمكن أن تلعبه وسائل الإعلام في تحسين المستوى المعيشي الاجتماعي والسياسي لمجموع المواطنين." أي دور وسائل الإعلام في التنمية الشاملة وقد صبغ هذا الدور فلسفة الإعلام في الدول النامية بصبغة خاصة، جعلتها تتميز عن باقي الفلسفات الإعلامية. مما حدى بباحثي الإعلام تسميتها ب"فلسفة الإعلام التنموي" أو "نظرية الإعلام التنموي"[1].

وفيما يلي نعرض لأهم التوجيهات التنظيرية المتعلقة بالدور الذي ينبغي أن تلعبه وسائل الإعلام في عملية التنمية.

التوجه الأول: توجه مدرسة التحديث

تدور كتابات هذا التوجه في فلك نظرية التحديث التي ترى أن التنمية يمكن أن تحدث في العالم الثالث عن طريق نقل الأفكار والقيم الغربية، وإزاحة العقبات الثقافية التقليدية في هذه البلدان، ما يجعل من العالم النامي عالما حديثا، ما يعني أيضا غريبا في طبيعته، فمن خلال الفيض الكبير من الكتابات الذي يدور في فلك نظرية التحديث، حاول التركيز على الدور المؤثر الذي يمكن أن تقوم به وسائل الإعلام في تثقيف الشعوب النامية، وحثها نحو انتهاج الطريق نفسه الذي سلكته الدول المتقدمة، وبذلك تصبح هذه الدول مثلا أعلى تتعلق به أفكار وطموحات الدول الفقيرة، ويصبح دور الإعلام هو نقل هذه الشعوب من النمط التقليدي إلى "التحديث" أي الحياة وفقا للنمط الغربي من

---

[1]- محمود يوسف السماسيري، فلسفات الإعلام المعاصرة في ضوء المنظور الإسلامي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط1، 2008، فرجينيا، ص ص 70-71.

خلال حثها على نبذ الأساليب التقليدية وترغيبها في الأنماط الاستهلاكية التي تسود المجتمعات الغربية المتقدمة.[1]

التوجه الثاني : توجه مدرسة التبعية

انصب اهتمام هذا التوجه-وكنتيجة لعدم وجود نجاح حقيقي لوسائل الإعلام في الاضطلاع بالدور الملقى على عاتقها في عملية التنمية والتحديث- على التنظير للمعوقات الخارجية التي تؤثر على أداء وسائل الإعلام لمهامها التنموية، ورأي أصحاب هذا التوجه أن" أي فهم لدور وسائل الإعلام في عملية التنمية والتحديث سيتم بالقصور، ويكون مضللا ما لم يأخذ في الحسبان علاقة التبعية الإعلامية بين الدول، في إطارالنظام الاقتصادي والسياسي الدولي" [2] .

وإذا كانت مدرسة التبعية بصفة عامة تعد نتاجا لمفكري العالم الثالث، لاسيما مفكري أمريكا اللاتينية فإن مدرسة التبعية الثقافية والإعلامية قد خرجت الكتابات الأولى لها من قلب المجتمع الأمريكي، وذلك في نهاية ستينيات تمثل ذلك في كتاب شيلر"الإعلام والإمبراطورية الأميريكية" الذي أوضح فيه الهيمنة الإتصالية والإلكترونية للولايات المتحدة الأمريكية ومداينجم عنها من هيمنة ثقافية، وبعد ذلك أكمل الباحثان نورد نسترنج، وفارس في عام 1974 دراسة بتكليف من منظمة "اليونسكو" حول تدفق برامج التلفزيون الدولية، جذبت اهتمام الباحثين لمعالجة ظاهرة التبعية الإعلامية وقد توالت بعد ذلك الدراسات التي ركزت على أبعاد مختلفة لمشكلة التبعية الإعلامية، مثل دراسات بويدباريت، وماتللارت، وكتابات أخرى لشلر[3].

فلسفة الإعلام الإسلامي:

---

[1]- عواطف عبد الرحمن، قضايا التبعية الإعلامية والثقافية في العالم الثالث، مرجع سابق، ص50.

[2]- رشتي جيهان أحمد، الإعلام الدولي، ط1، القاهرة، دار الفكر العربي، 1986، 325-326.

[3]- محمود يوسف السماسيري، مرجع سايق، ص75.

يرى الباحث المصري محمد سيد محمد* أن فلسفة الإعلام الإسلامي تقوم على خمس ركائز.أولاها: هوية هذا الإعلام. وهي أنه إعلام عقائدي. وثانيها: أنه حق من حقوق الأفراد، ليس حقا بالمعنى أو بالمفهوم السلبي أي أنه حق لمن أراد، وإنما هو حق بالمعنى الإيجابي للحق، أي أن كل فرد في الجماعة الإسلامية أو في المجتمع الإسلامي فإن المجتمع مكلف باعلامه إسلاميا (بالمفهوم الواسع والشامل للإعلام). الركيزة الثالثة: أن العمل الإعلامي فرض كفاية لابد أن يقوم المجتمع بإنشائه. الركيزة الرابعة: أنه عام لكل من فوق الكرة الأرضية وليس سريا أو لفئة أو طبقة وإنما هو علانية للبشر جميعا. الركيزة الخامسة: أنه معروض بغير إكراه ويجادل بالتي هي أحسن[1].

يعرف الباحث محمد سيد محمد الإعلام الإسلامي على أنه: " الإعلام العام غير المتخصص لمجتمع مسلم أو دولة مسلمة أو حكومة إسلامية .. ولكن الواقع المعاصر لمجتمعاتنا الإسلامية ونحن في القرن الخامس عشر الهجري يحتم علينا القول بأن الإعلام الإسلامي في ظروفنا المعاصرة هو صورة من صور الإعلام المتخصص وهو (الإعلام الديني)"[2].

ولكن في تحديد مفهوم الإعلام الإسلامي بدقة وموضوعية لا بد أن نفرق أولا بين أصل الموضوع في جوهره وحقيقته من جانب، وبين صورته التي هو عليها حين نراه وحين نعاصره من جانب آخر، ذلك أن المجتمع الإسلامي الذي

* الدكتور محمد سيد محمد أستاذ الصحافة بجامعة القاهرة، ولد في أسيوط (مصر) في 08 ديسمبر1936. تخرج في قسم الصحافة بجامعة القاهرة عام 1960، حصل على دكتوراه دولة بمرتبة الشرف الأولى من قسم الصحافة بجامعة القاهرة عام 1972، عمل مترجما ومحررا في الصحف العربية، عمل أستاذا مساعدا للصحافة بجامعة الجزائر فيما بين عامي 1972-1974، أعيرت خدماته العلمية للعمل بجامعة أم درمان الإسلامية، وجامعة الرياض فيما بين عامي 1980و 1930، له عدة مؤلفات أدبية وإعلامية، وله نشاط في الإعلام الإسلامي على المستوى العربي والمستوى الدولي.

[1]- محمد سيد محمد، المسؤولية الإعلامية في الإسلام، ط1، المؤسسة الوطنية للكتاب، 1986، الجزائر، ص ص 256-257.

[2]- محمد سيد محمد، المسؤولية الإعلامية في الإسلام، ط1، دار الفكر العربي، 2008، القاهرة، ص ص 44-43.

يطبق الشريعة الإسلامية مجتمع شمولي من حيث العقيدة، ومتكامل من حيث التنظيم، والإعلام فيه لابد أن يعكس شمول العقيدة وتكامل البناء الاجتماعي، ومن ثم فإن كل شيء فيه اسلامي بدءا من المرح والمزاح وحتى مواجهة الموت، والإعلام في مثل هذه الحالة إسلامي في صدق إخباره، وإسلامي في الترويج والتسلية، وإسلامي في إعلاناته، وإسلامي في تعليمه، وإسلامي في شرح الأخبار وتفسيرها وهكذا....[1]

وهناك مفهوم آخر يعرف فيه الإعلام الإسلامي: "هو تزويد الجماهير بحقائق الدين الإسلامي ونقل الأخبار والوقائع والمعلومات بصورة صحيحة ومنضبطة داخل الأمة الإسلامية وخارجها"[2] .

وكما أوضح الإسلام المنهاج الذي ينبغي أن يسير عليه المؤمن فإنه أوضح السبيل الذي ينبغي أن يهتدي به الكيان الاجتماعي المسلم في تحقيق مجتمع الاستخلاف والعبودية المطلقة للخالق الأعظم.

وفيما يلي نعرض المهام التي ينبغي أن يضطلع بها المجتمع المسلم في سبيل تحقيق مجتمع الاستخلاف، ودور وسائل الإعلام في المساهمة في هذه المهام، ثم نعرض لانعكاسات غايات الفرد المسلم على تفاعله في العملية الإعلامية.

إذا كان المجتمع العلماني يسعى لتحقيق التقدم المطرد المفضي إلى إقامة المجتمع الفردوسي، فإن المجتمع المسلم يتخذ من مجتمع الاستخلاف المفضي إلى سعادة أفراده في الدارين غاية عليا له. وهو في سبيل تحقيق مجتمع الإستخلاف يسعى بمؤسساته كافة (السياسية-الاقتصادية-الاجتماعية -الإعلامية...إلخ) وفي ضوء المنهج الإلهي إلى تحقيق ثلاث مهام كبرى هي:

---

[1] - محمد سيد محمد، مرجع سابق، ص 44.

[2] - مثنى حارث الضاري، طه أحمد الزيدي، الإعلام الإسلامي – الواقع والطموح-، ط1، دار النفائس للنشر والتوزيع، 2007، ص 20

1- إعمار الكون: وذلك من خلال تسخير الكون والكائنات لما فيه النفع ....نفع الإنسان، ونفع الكائنات من حوله[1] ويأتي هذا من خلال الكشف عن الحقائق والقوانين العلمية التي تحكم عمل الأشياء الطبيعية، ومن خلال الكشف عما تحويه الأرض من كنوز وثروات، ما يتيح له التقدم المادي وترقية الجانب المادي من حياة أعضائه[2].

2- إعلاء كلمة الله بين أفراده وإقامة شرعه فيهم، وتوفير المناخ الذي يتيح لهم أن يعبدوا الله حق عبادته، وأن يحققوا أعلى ما تسمح به ملكاتهم من السمو المادي والسمو الروحي اللذين تكتمل بهما سعادتهم[3].

3- إعلاء كلمة الله في أرضه، بالدعوة إلى دينه، بكل السبل المتاحة، وتحيقيق المجتمع الذي يمثل خير أمة أخرجت للناس.

هذه هي المهام الثلاث الكبرى التي يسعى المجتمع المسلم للاضطلاع بها على النحو الذي حددته شريعة الإسلام للفرد لتحقيق مجتمع الاستخلاف، الذي يسعد أفراده في هذه الدنيا، ويجعلهم أهلا للسعادة الأبدية في الآخرة.

ولا شك أن هذه المهام هي التي تحدد وظائف وسائل الإعلام في المجتمع المسلم، والتي يمكن تلخيصها على النحو التالي:

- المساهمة في الوظيفة العمرانية، بالحض على العمل والعمران وتوضيح القيم الإسلامية التي تحكم المهمة العمرانية.
- المساهمة في تحقيق مجتمع العبودية الخالصة لله سبحانه وتعإلى، بترسيخ عقيدة الإيمان بالله الواحد الأحد في نفوس الناس وترسيخ السيادة لشرعه[1] وفضح أي انحراف عنها والدعوة لتصحيحه.

---

[1]- أبو سليمان عبد المجيد، أزمة العقل المسلم، مرجع سابق، ص ص 135-136.

[2]- الشيباني عمر التومي، مفهوم الإنسان في الفكر الإسلامي، الكتاب الإسلامي/الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان، يوليو 1987، ص 263-269.

[3]- الغنوشي راشد، الحريات العامة في الدولة الإسلامية، ط1، بيروت مركز دراسات الوحدة العربية، 1993، ص 326-327.

- المساهمة في اعلاء كلمة الله في أرضه بالدعوة للإسلام في شتى بقاع الأرض، وبالسبل المتاحة وبذلك يساهم الإعلام في المهمة الثالثة لمجتمع الاستخلاف.

في سياق فلسفة الإعلام الإسلامي تطرق المفكر الإعلامي الجزائري عزي عبد الرحمن* في نظرية الحتمية القيمية تطرق إلى إشكالية القيم في الإعلام ينطلق من فكرة بأن ثقافة المجتمع هي التي تصنع محتويات وسائل الإعلام وليس العكس، والقيمة هي دال على مستوى تحضر المجتمع في مضمون

---

[1]- الشنقيطي محمد سيد ساداتي، الإعلام الإسلامي، الأهداف والوظائف، سلسلة دراسات في الإعلام والرأي العام، الرياض، دار عالم الكتب، 1991، ص 7.

* عبد الرحمن عزي أكاديمي وباحث إعلامي جزائري، من مواليد 1954 بقرية بني ورثيلان هذه المنطقة التي تتـميز بمميزات قلّ أن نجد لها مثيلا في تراب الجزائر فعرفت بالثورة وعدم قبــول الانماط والقوالـب الجاهزة وترسيـخ كروموزمات الحرية في أبنائه،ا لتكون بمثابة البيئة الصغرى التي ترعرع فيها وكان لها النبع التصوري اللاشعوري المستقبلي في نشأته الأولى، فقد ذكر حسب " بشير كردوسي " أنه فطم في بيئة دينية مفعمة بالتعاليم الدينية وحفظ القرآن، وهذا سيكون له الدور المحرك المستقبلي في بصمات فكره.

لينتقل من مصدر رأسه إلى ثانوية عمر بن الخطاب بالبليدة ويتحصل بعدها على شهادة الليسانس في الــصحافة عام 1977 من جامعة الجزائر . وتأتي مرحلة سفره إلى أمريكا فيما بين 1977 إلى غاية 1985 دارسا وأستاذا باحدى جامعاتها بمثابة الحافز الذي سجل حضور نظريته الحتمية القيمية للاعلام أو كما يسميها هو مـجازيا بالحـتمية النظرية القيميّة، حيث أحدث هذا السفر صدمة استفاقة لديه للنهل من المنابع الغربيّة ومن مختلف مدارسها وخاصة الاجتماعية منها التي تنبع من منابع الفكر الفلسفي الغربي، هذا النهل سيكون له الواقع الابستيمولوجي في تكون نظرية " الحتمية القيمية للإعلام " لديــه حيث بدأت رحـلته إلى هذه النظرية بقراءاته المتأنـية لنظريات الاتصال السائدة آنذاك، أكاديمي وباحث إعلامي من الجزائر ويعرف د. عبد الرحمن عزي أنه صاحب نظرية "الحتمية القيمية في الإعلام" ومن مؤلفاته: قراءات في نظرية الاتصال من إصدار مركز دراسات الوحدة العربية الإعلام وتفكك البنيات القيمية في المنطقة العربية والإسلامية، من إصدار الدار المتوسطية للنشر ومؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم حفريات في الفكر الإعلامي القيمي: مالك بن نبي، الوثيلاني، النورسي، صن تسو، من إصدار الدار المتوسطية للنشر منهجية الحتمية القيمية في الإعلام ومقياس ع،س،ن للإعلام والقيم من إصدار الدار المتوسطية للنشر وصدرت ثلاثة كتب عن نظرية "الحتمية القيمية في الإعلام من إسهام عدة أساتذة وطلبة دراسات عليا- كما عقد أربعة مؤتمرات وطنية ودولية بن حول تلك النظرية بجامعة الأمير عبد القادر بقسنطينة، وجامعة مستغانم ويمكن زيارة موقع د. عبد الرحمن عزي عن نظرية الحتمية القيمية في الإعلام أسفله: أنظر/: https://ar.wikipedia.org/wiki

https://sites.google.com/site/valuemediadeterminismtheory، بتصرف.

الوسيلة، فالترسندنتالية في روح المجتمعات التي تبني ثقافتها على الدين هي العامل الحاسم في مسألة ثقافة المجتمعات الدينية وبالتالي فإن القيمة بمفهوم الباحث عزي عبد الرحمن "...هي ما يعلو عن الشيء، ويرتبط بالمعاني الكامنة في الدين"[(1)]، على حد هذا القول فإن رسملة القيمة في محتوى الوسيلة يعزز ثقافة المجتمع ويجعل التكنولوجيا كحتمية حاملة ومعززة لهذه القيم التي تخدم ثقافة المجتمعات الدينية، ومن خلال هذا الطرح نستوحي شبكة مفاهيمية لها علاقة جدلية بمفهوم القيم التي تسبح في العالم المعنوي والرمزي للمجتمعات[2].

المبحث الثاني: ابستمولوجيا الاتصال

المطلب الأول: مفهوم ابستمولوجيا الاتصال (المفاهيم والنماذج)

إن كلمة "الاتصال" بالرغم من من تداولها الواسع، تحمل معاني مختلفة ومتعددة. فقد نستعملها لنعني بها مجال الدراسة الأكاديمي أو النشاط التطبيقي الملازم له، أوبوصفها علما أو فنا أو علاقات إنسانية أو وسائل اتصال جماهيرية أو حاسبات آلية شخصية أو إرشادا نفسيا، كما أنها قد تعبر عن عملية هادفة مقصودة أو طبيعة تلقائية، إلخ.

هذا وقد ساهم اهتمام المختصين من مجالات دراسية متباينة(علم النفس، اجتماع، سياسة، أنتروبولوجيا، أدب..) في زيادة المعاني المختلفة لكلمة الاتصال.

---

[1]– عزي عبد الرحمن، **دراسات في نظرية الإتصال –نحو فكر إعلامي متميز-**، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية،بيروت، لبنان،2001،ص108.

[2]- عبد الله ثاني محمد النذير، الرأسمال القيمي من منظور عزي، مداخلة غير منشورة في الملتقى الوطني الأول حول النظريات الحديثة في علوم الإعلام والاتصال أيام 25/24 أفريل2012 ، جامعة عبد الحميد بن باديس -مستغانم-

ولكن هذا التنوع لم يحل دون جعل كل هذه الطرق والمجالات والمعاني تركز أصلا على عنصر أساسي هو " نقل المعلومات" الذي سنعتمد عليه أساسا في تعريفنا للمصطلح "الإتصال"، ولنمر الآن إلى تعريف كلمة "الاتصال" لغة واصطلاحا لنعطي نماذج لتعريفات بعض المهتمين بالاتصال كعملية اتصالية[1].

1- مفهوم الاتصال

يعد الاتصال أحد السمات الإنسانية البارزة، سواء أكان ذلك في شكل كلمات أم صور أم موسيقى، مفيد أم ضار، مقصود أم عشوائي، فعلني أم مستتر، إعلامي أم لإقناعي، واضح أم غامض، ذاتي أم مع آخرين[2].

الاتصال لغة: الاتصال في اللغة كما تشير المعاجم يعني الوصول إلى الشيء أو بلوغه والانتباه إليه[3]، وتستخدم كلمة "اتصال" في سياقات مختلفة، وتتضمن communicationمدلولات عديدة، فهي بمعناها المفرد تبادل الأفكار والرسائل والمعلومات وتشير في صيغة الجمع إلى الرسائل التي Communications تحمل مضمون الاتصال[4].

وأما كلمة communication بالإنجليزية فمشتقة من الأصل اللاتيني communis ومعناها عام أو شائع أو مألوف،وتعني الكلمة: "المعلومة المرسلة، الرسالة الشفوية أو الكتابية، شبكة للطرق وشبكة الاتصالات، كما تعني تبادل الأفكار والمعلومات عن طريق الكلام أو الكتابة أو الرموز"[5]

---

[1]- فضيل دليو، الاتصال-مفاهيمه، نظرياته، وسائله،ط1، دار الفجر للنشروالتوزيع، القاهرة، ط1، 2003،ال ص15.

[2]- حسن عمار، ليلى حسن السيد، **الاتصال ونظرياته المعاصرة**، ط2مصر،الدار المصرية اللبنانية، 2002، ص15.

[3]- ريحي مصطفى عليان، محمد عبد الديس، **وسائل الإتصال وتكنولوجيا التعليم**،ط1، عمان دار الصفا للنشر التوزيع،1999، ص25.

[4]- حسن عماد مكاوي، ليلى حسن السيد، **الاتصال ونظرياته المعاصرة**، ط1، مصر، الدار المصرية اللبنانية، 2002، ص15.

[5]- ريحي مصطفى عليان، محمد عبدالديس، **وسائل الاتصال وتكنولوجيا التعليم**، مرجع سابق، ص24.

الاتصال اصطلاحا: لقد ظهرت تعريفات عديدة لا يمكن حصرها لمفهوم الاتصال.

من قبل الباحثين والمتخصصين في علوم الإعلام والاتصال عكست في معظمها أهميته ودوره في الحياة الإنسانية والمكونات والعناصر الأساسية لعملية الاتصال ومن هذه التعريفات على سبيل المثال لا الحصر.

"العملية التي تنقل بها الرسالة من مصدر عين إلى مستقبل واحد أو أكثر وسائل أخرى بغرض الإقناع أو التأثير على السلوك"[1].

وحسب تشارلز "CH.R.wright" فهو يرى أن الاتصال هو عملية نقل المعنى أو المغزى بين الأفراد[2].

وتتبنى "جيهان رشتي" تعريف الاتصال بأنه: "العملية التي يتفاعل بمقتضاها متلقي ومرسل الرسالة - كائنات حية أو بشر أو آلة - في مضامين اجتماعية معينة، وفيها يتم نقل الأفكار والمعلومات (منبهات) بين الأفراد عن قضية أو معنى أو واقع معين، فالاتصال يقوم على مشاركة المعلومات والصور الذهنية والآراء ".

ويذهب "سمير حسين" إلى أن الاتصال: "هو النشاط الذي يستهدف تحقيق العمومية، أو الذيوع أو الانتشار أو الشيوع لفكرة أو موضوع أو منشأ أو قضية، وذلك عن طريق انتقال المعلومات أو الأفكار أو الآراء أو الاتجاهات من شخص أو جماعة إلى أشخاص أو جماعات باستخدام رموز ذات معنى واحد ومفهوم بنفس الدرجة لدى الطرفين".

ويرى "محمود عودة": "أن مفهوم الاتصال يشير إلى العملية أو الطريقة التي تنتقل بها الأفكار أو المعلومات بين الناس داخل نسق اجتماعي معين، يختل

---

[1]- ربحي مصطفى عليان،المرجع نفسه، ص25.

[2]- دليو فضيل، **مقدمة في وسائل الاتصال للجماهيرية**، الجزائر، ديوان المطبوعات الجامعية،ط2، 1998، ص18.

من حيث الحجم، ومن حيث العلاقات المتضمنة فيه، بمعنى أن يكون هذا النسق الاجتماعي مجرد علاقة ثنائية نمطية بين شخص أو جماعة صغيرة، أو مجتمع محلي أو مجتمع قومي أو حتى المجتمع الإنساني ككل"[1].

والاتصال هو العملية أو الطريقة التي يتم عن طريقها انتقال المعرفة من شخص لآخر حتى تصبح مشاعا بينهما، ويؤدي إلى التفاهم بين هذين الشخصين أو أكثر وبذلك يصبح لهذه العملية عناصر ومكونات واتجاه تسير فيه، وهدف تسعى إلى تحقيقه، ومجال تعمل فيه ويؤثر فيها "[2].

ويشير في هذا الصدد زهير احدادن* :"أن المعنى القديم الذي كانت تحمله كلمة الاتصال هو الوصل والبلوغ وأما معناه العصري فهو مأخوذ من الإنجليزية أو الفرنسية وهما لغتان تستعملان لفظا واحدا للدلالة عليه وهي كلمة communication ويجب أن نشير إلى أن هذه الكلمة باللغات الأجنبية تؤدي معاني كثيرة نعبر عنها باللغة العربية بكلمات مختلفة نكتفي بذكر ثلاث منها وهي "المواصلات" و"البلوغ" و" الإتصال"، وقد استعملها علماء النفس والاجتماع بكثرة وأثروا معناها ونوعوها تنويعا، فهم يرون بصفة إجمالية أن الاتصال عملية تبادل المعاني فيها طرفان: مرسل ومستقبل، والتبادل لا يتم إلا إذا وقع بين شخصين فإنهم يسمونه بالاتصال الفردي الشخصي وهو اتصال بدائي وان وقع بين مرسل وعدد كبير من الأشخاص فانهم يسمونه بالإتصال الجماعي أو الجمعي أو الجماهيري communication de masse، وهو الإتصال المتطور.[3]

المطلب الثاني: جذور ابستمولوجيا الإتصال

---

[1]- حسن عمار مكاوي، ليلى حسين السيد، **الاتصال ونظرياته المعاصرة**،ط2، مصر، الدار المصرية اللبنانية، 2002، ص24-25.

[2]- ريحي مصطفى عليان محمد عبد الديس، **وسائل الاتصال وتكنولوجيا التعليم**، مرجع سابق، ص29.

* أستاذ وباحث إعلامي جزائري.

3- زهير احدادن، مدخل لعلوم الإعلام والاتصال، ط1، ديوان المطبوعات الجامعية، 2002، الجزائر.،ص 9

يمتد علم الاتصال بجذوره في التاريخ إلى أرسطو الذي وضع أسسا علمية لعملية الاتصال لم تزل قائمة حتى الآن، لأن التفاعل بين (الخطيب-المرسل) و(الجمهور-المستقبل) يقوم على أن يعد المرسل (رسالته-خطبته) بصورة شيقة وجذابة ومقنعة، حتى يمكن أن تؤثر في الجماهير بالصورة المستهدفة، وذلك لأن لا قيمة للاتصال- من وجهة نظر أرسطو- مالم يكن مقبولا ومفهوما من (الجمهور-المستقبلين).

وهنا يتضح محور العلاقة التي أوجدها أرسطو بين المرسل والرسالة والمستقبل، حيث قسم أرسطو الموقف الاتصالي إلى ثلاث مراحل:

- الخطيب
- الخطبة
- الجمهور[1].

المطلب الثالث: إشكالية النماذج من إشكالية المفاهيم،

لتيسير تصور عملية الاتصال وضعت في نماذج متنوعة هدفها تنظيم وترتيب هذه العناصر مع بعضها البعض، بالإضافة إلى إظهار العلاقة فيما بينها، وتعتبر هذه النماذج تصويراً للعناصر الرئيسية التي تدخل في عملية الاتصال.

غايات استخدام هذه النماذج:

1. إنها تزودنا بصورة جزئية عن أشياء كلية، هذه الأشياء من الصعب إدراكها بدون (النماذج) التي هي عبارة عن خرائط تفصيلية للمعالم الأساسية لعملية الاتصال.

1- عبد الرزاق محمد الدليمي، الإعلام التربوي، ط1، دار المسيرة للنشر والتوزيع، 2001، عمان، ص 31.

2. إعداد النماذج في شرح وتحليل العمليات الاتصالية المعقدة أوالصعبة أوالغامضة بطريقة مبسطة فهي ترشد الباحث إلى النقاط الرئيسية لعملية الاتصال.
3. تساعد في عملية التنبؤ بالنتائج أو بمسار الأحداث في عملية الاتصال وهذا الأمر يساعد في عملية وضع فرضيات البحث.

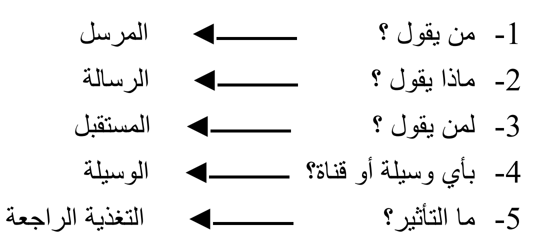
أولا: **نماذج الاتصال Communication Models**

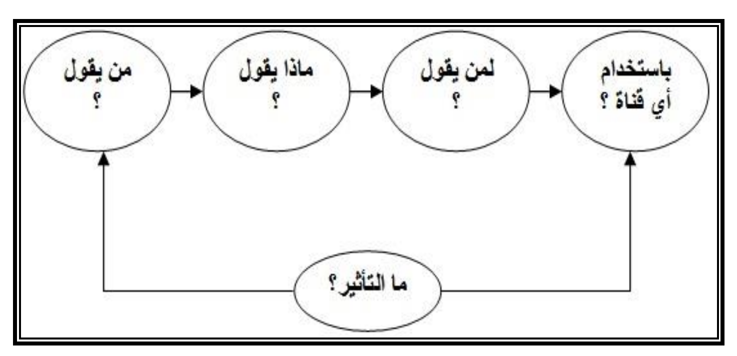
حتى يومنا هذا يوجد العديد من النماذج الاتصالية نوضح أهمها:

1- نموذج لاسويل للاتصال (laswels model of communtion)

وضعه عالم السياسة الأمريكي (هارولد لاسويل)عام 1948 واستخدم بشكل كبير في الدراسات الاعلامية والاتصالية . وقد صاغ لاسويل نموذجه من خمسة أسئلة (من، ماذا، بأي واسطة، لمن، وبأي تأثير) ويعتبر هارولد لاسويل مؤسس (الطريقة الكمية لتحليل المضمون).

يقول لاسويل: إن الطريقة المناسبة لوصف عملية الاتصال، وذلك بالإجابة عن الأسئلة التالية:





نموذج لاسويل للاتصال

ونلاحظ أن لاسويل اهتم بتأثير العملية الاتصالية على المستقبل وذلك لأن تركيزه انصب على دراسة وتحليل محتوى الدعاية الأساسية والرأي العام في أمريكا إلا أن هذا النموذج انتقد كثيراً بسبب:

1- يقول لاسويل من البديهي أن للمرسل هدفا للتأثير على المستقبل .ما علينا إلا النظر إلى عملية الاتصال على أنها عملية اقناعية أو حتى إغرائية.

2- يفترض أن الرسائل الاتصالية دائماً لها تأثير .

3- المبالغة في عملية التأثير على الاتصال الجماهيري بسبب اهتمامات أساسية.

ويمكن استخدام هذا النموذج وتطبيقه في تحليل الدعاية السياسية وأثرها على الرأي العام وخاصة في تحليل الحروب النفسية وفي عملية الإعلان التجاري وأخبار الدبلوماسيين والجواسيس والمراسلين الصحفيين ..

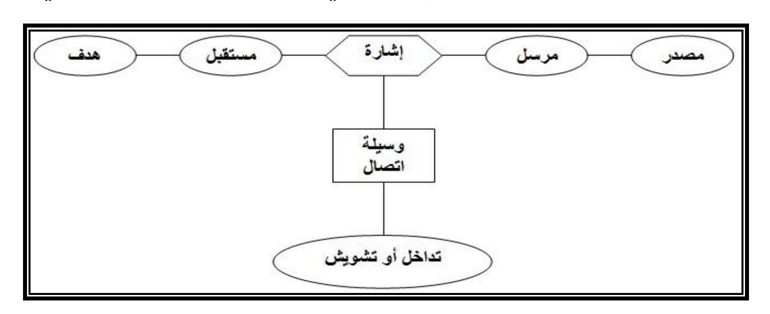
4- حذف عنصر أساسي وهو عنصر الاستجابة أو التغذية الراجعة من نموذجه فالاتصال لديه يسير في اتجاه واحد من المراسل إلى المستقبل ليحقق تأثيرا ما . وهذا يعكس تاريخ وضع هذا النموذج الذي يعد من أوائل النماذج .

2- نموذج بث الإشارات لشانون وويفر (hannon and wevermodel)

وضعه الرياضي شانون حين كان يعمل في شركة بل الأمريكية للهاتف هو ومساعده ويفر عام 1949، وأصبح النموذج الأكثر تأثيرا وقد استنبط شانون

الصيغة الاولى من بث اشارات المنظومة التقنية كتلفون التلغراف، ثم سرعان ما تم تعديله لتعديل عملية الاتصال بين الافراد، فتم تبديل جهاز الارسال بالمرسل وجهاز الاستقبال بالمستقبل . وقد اضاف نموذج شانون فكرة جديدة هي فكرة التشويش (أي الاضطراب في عملية الاتصال)، ويبني شانون سير المعلومات من المصدر إلى المستقبل وقبل أن تصل للمستقبل فان هذه المعلومات تعترضها ظروف مختلفة مثل التحريف أو المواد الدخيلة كالبكاء أو الضحك ويطلق عليها مصدر التشويش، وهي غير موجودة في أصل الرسالة، وهذا ما يعرقل عملية الفهم . فالرسالة تتعرض إلى التشويش أثناء رحلتها من المرسل إلى المستقبل، وهذا يؤدي إلى ما نسميه بعدم التيقن. ويمكن التغلب على عدم التيقن بالتكرار، وهناك صور لهذا التشويش تمارسها مثل الرسوم الكاركاتورية التي تظهر على الصحف، والمجلات فتكون عملية الفهم مشوشة ومختلفة من مستقبل إلى آخر .

في هذا النموذج نجد أن عملية الاتصال تسير في طريق واحد وقد حدد ثلاث خطوات لسيرها منوها إلى عنصر التشويش الذي يعيقها على الشكل التالي:



نموذج شانون وويفر للاتصال

الخطوة الأولى في الاتصال هي مصدر المعلومات الذي يقوم بإنتاج رسالة أوسلسلة رسائل اتصالية بعدها يتم تحويل الرسالة الاتصالية بواسطة إشارات إلى جهات البث أو الارسال بحيث تتناسب مع طبيعة القناة إلى جهاز الاستقبال على أن تكون وظيفة الثاني على عكس الأولى لأن جهاز الإرسال يحولها إلى إشارة الكترونية بينما الاستقبال يحولها إلى رسالة اتصالية.

لنقل الرسالة بالنهاية إلى وجهتها، بالإضافة إلى المشاكل التي تتعرض لها الرسالة الاتصالية من تشويش، ويحصل ذلك عند مرور عدة إشارات عبر نفس القناة وفي الوقت نفسه الأمر الذي يؤدي إلى اختلافات بين الإشارة المبثوثة والواصلة إلى المستقبل أو إلى الجهة المرجوة إلى المستقبل...

إلا أن هذا النموذج تم نقده بسبب عدم احتوائه على عنصر التغذية الراجعة أو الاستجابة وتسير في طريق واحد ... إلا أن الأمر الآن تغير بتغير وسائل الاتصال ...استخدم النموذج علماء المعلومات واللغة والسلوك ...

3- نموذج الخبرة المشتركة لأوسجيد وشرام (the osgeed and schramm)

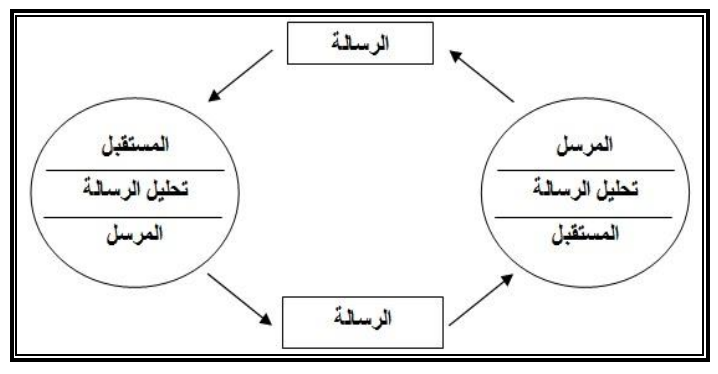
وضع النموذج عام 1959 ويعتبر مكملا لنموذج شانون حيث قام شرام بتعديل نموذج شانون بهدف تطبيقه بصورة أفضل من ناحية التفاهم بين البشر وقد أدخل فكرة (التجربة المشتركة) إلى النموذج التي تعني وحدة المواقف والأفكار والرموز المشتركة بين المرسل والمستقبل والتي تحدد فاعلية الاتصال وقد ميز شرام ثلاث مراحل لتكوين مادة البث واستلامها وهي:

(1)المرسل وضع الشفرة: أي وضع البيان بشكل علني

(2)الرسالة (التفسير): أي تحديد الشفرة المستخدمة

(3) المستقبل (فك الرموز): أي قراءة الافكار.

كما يبين النموذج تماثلاً أو تساوياً بين سلوك المرسل والمستقبل من خلال عملية الاتصال ويعتمد كل من شرام وأوسجيد على دراسة سلوك المرسل والمستقبل في تفسير عملية الاتصال كما يلي:



نموذج شرام للاتصال

- حيث يقوم المرسل بتحويل الأفكار إلى رموز ويصوغها في رسالة ويحولها "قد تكون الرسالة مكتوبة – ناطقة – إشارة إيمائية (اليد – العين)".
- والرسالة لديه عبارة عن رمز واحد أو مجموعة من الرموز وقد تكون كلمة إذاعية أو تلفزيونية أو مقالة أو جريدة أو رسالة شخصية ما أو مسألة أو سؤال صحفي أو حتى شيفرة عسكرية، إشارة خط شكل كتاب. أما المستقبل الذي يستقبل الرسالة ويحولها إلى رمز ويفسرها حتى يفهم معناها.
- أما عملية الاتصال هنا تتم: فكرة ما توجد في ذهن المؤلف (المرسل) يريد أن يوصلها إلى المستقبل أو حتى يشاركه فيها فيقوم بتحويلها إلى رمز على شكل كلمات منطوقة أو مكتوبة أو إشارات يضعها في رسالة للمستقبل الذي يستقبلها فيحولها أيضاً إلى رموز أو حتى يقوم بترجمتها ويفسرها ليفهم معناها.

وبناء على فهم المستقبل للرسالة يرد على المرسل على الشكل التالي:

يضع المستقبل فكرته أو مشاعره في رموز فيضع رسالة جديدة يرسلها للمرسل الأصلي (المستقبل الجديد) الذي بدوره يحولها إلى رموز بعد تفسيرها أو ترجمتها ليتمكن أيضاً من فهمها...

مما تقدم نرى أن نموذج اوسجيد وشرام يقوم المرسل والمستقبل: الوظائف الاتصالية بنفسها في بداية العملية الاتصالية ونهايتها. وكل من المرسل والمستقبل يتبادلان الأدوار .

يمكننا تجسيد عملية الاتصال باستخدام النماذج التي تصور كيفية حدوث هذه العملية. والنموذج عبارة عن شكل مبسط لعملية الاتصال يعرض على هيئة رسم يبين عناصر الاتصال وتسلسلها والعلاقة بينها. ولعل أهم فائدة لنماذج الاتصال أنها تصور العملية الاتصالية بطريقة مرتبة ومنتظمة توضح أبعاد الاتصال وتسلسله.

وفي هذا الإطار سنجد أن الباحثين قد طوروا ثلاثة نماذج رئيسة هي على النحو الآتي:

أ) النموذج الخطي أو أحادي الاتجاه Linear Model :

قبل قرابة ستين عاماً، نظر الباحثون إلى الاتصال على أنه فعل يقوم به شخص لشخص آخر. وبهذا يشبه الاتصال إعطاء حقنة في الجسد: حيث يقوم المرسل بوضع أفكاره ومشاعره في رسالة، ثم يحقنها من خلال وسيلة معينة (حديث، رسم، كتابة ... إلخ) إلى مستقبل يحاول تفسير رموزها بطريقة تشبه ما أراده المرسل. وإذا ما قدر للرسالة أن تمضي من غير (تشويش) في خط واحد مستقيم فإنه قد كتب لها النجاح.

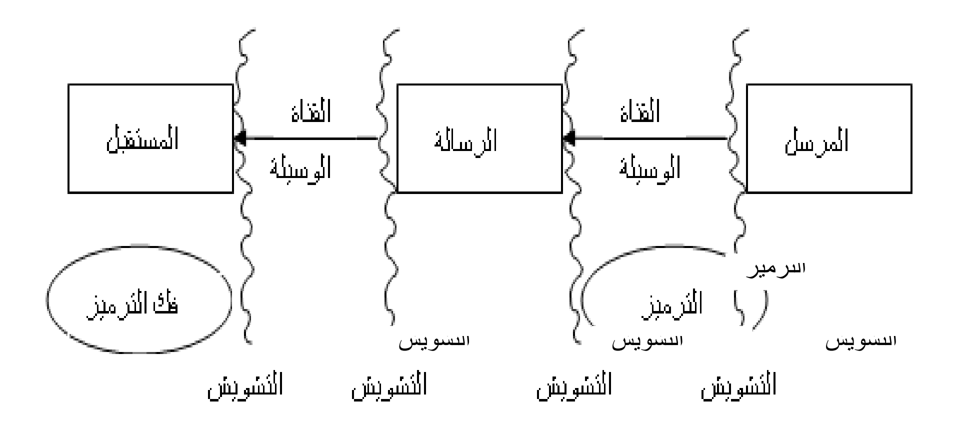
الفناة

المرسل

المسنقبل

الوسيله

الوسيله



قد يبدو هذا النموذج يسيراً، ولكنه البداية لفهم عملية الاتصال. ويمكننا رؤية هذا النموذج من خلال الشكل التالي: **الشكل 2 نموذج الاتصال أحادي الاتجاه**

- المصدر بتصرف يسير : (Adler، Ronald B. and Lawrence B. Rosenfeld and Neil Towne. Interplay: the Process of Interpersonal Communication. Sixth Edition. Harcourt Brace (College Publishers. 1995، P. 9.

حينما يبدأ الاتصال، يختار المتصل رموزاً معينة (لغة كلامية مثل عبارة السلام عليكم، أو لغة غير كلامية مثل الإشارة باليد للتحية، وقد يكون بهما جميعاً، إضافة إلى ابتسامة من الوجه). هذه الرموز تمثل الرسالة التي ترسل للمستقبل الذي عليه أن يفك رموز الرسالة (يحللها ويفهمها) ليتحقق الاتصال. لاحظ أن هناك تشويشاً قد يدخل على العملية الاتصالية.

نظرية الاتصال الشخصي (انتقال المعلومات على مرحلتين):

لقد ساهمت نتائج انتخابات الرئاسة الأمريكية لعام 1940 بين "ويندل ويكلي" المرشح الجمهوري، والرئيس "فرانكلين د.روزفلت" المرشح الديمقراطي، التي أسفرت عن نجاح الرئيس "روزفلت" في انتخابات الرئاسة للمرة الثانية رغم معارضة الصحافة له. ساهمت نتائج هذه الانتخابات في استثارة التساؤلات حول الاعتقاد بقوة تأثير وسائل الإعلام وانفرادها في هذا المجال والبحث عن العوامل التي أدت إلى هذه النتائج رغم ما كان يعتقد حينئذ حول أسطورة تأثير وسائل الإعلام. ومن جهة أخرى أجري العديد من الدراسات حول التأثير الانتخابي كان بدايتها دراسة "لازرسفيلد، وبيرلسون، وجوديث" المنشورة عام 1944 بعنوان "اختيار الشعب". وكان الهدف من الدراسة التعرف على الطرق التي تؤثر في تكوين الرأي العام وتغيره والتعرف على دور وسائل الاتصال الجماهيري في هذا المجال، وقد أجريت الدراسة في منطقة (ايري كاونتي) بولاية "أوهايو"،وكان موضوع الدراسة هو تحليل خطب الحملة الرئيسة، وغيرها من الرسائل السياسية التي قدمتها الصحف والمجلات، حيث قام الباحثون بمتابعة آراء عينة من السكان على فترات قبيل الحملة الانتخابية وأثناء ها وقد خرج الباحثون بالنتائج التالية:

1. إن عملية تكوين الرأي الانتخابي ليست عملية فردية، ولكنها عملية جماعية، وتفسير ذلك أن الناس يعيشون أوضاعا اجتماعية متقاربة، تجمعهم عادة مصالح ومشاعر واحتياجات مشتركة، وينعكس ذلك على اتجاهاتهم وآراؤهم، ومنها آرائهم السياسية فيما يتعلق بالشخص أو الحزب الذي يؤيدونه في الانتخابات.
2. لاحظ الباحثون أن أفراد العينة كانوا يشاركون الجماعات التي ينتمون إليها في المناقشات والحوار، وأن الاتصال الشخصي كان العامل المؤثر في تكوين رأي الناخبين وليس وسائل الإعلام كما كان معتقدا.
3. كشفت الدراسة عن وجود أفراد داخل كل جماعة يتميزون عن سواهم بكونهم أكثر اتصالا بوسائل الاتصال الجماهيرية من صحف

ومجلات وإذاعة وأنهم احرص من غيرهم على متابعتها ونقل مضمونها إلى باقي أفراد الجماعة التي ينتمون إليها، وأطلق على هؤلاء الأفراد "قادة الرأي".

4. تبين من الدراسة أن غالبية أفراد العينة لا يحصلون على معلوماتهم من وسائل الإعلام مباشرة، وإنما يحصلون عليها من خلال اتصالهم المباشر بقادة الرأي في الجماعات التي ينتمون إليها.

وكانت النتيجة النهائية التي خلص إليها الباحثون، هي أن الاتصال الشخصي يلعب دورا مهما في تكوين الرأي العام وتوجيهه بجانب وسائل الإعلام، وان قادة الرأي يمثلون عنصرا مهما في عملية الاتصال الشخصي، ويلعبون دور الوسيط. وأطلقوا على عملية سريان المعلومات من وسائل الإعلام إلى الجماهير عبر قادة الرأي اسم (تدفق الاتصال على مرحلتين).

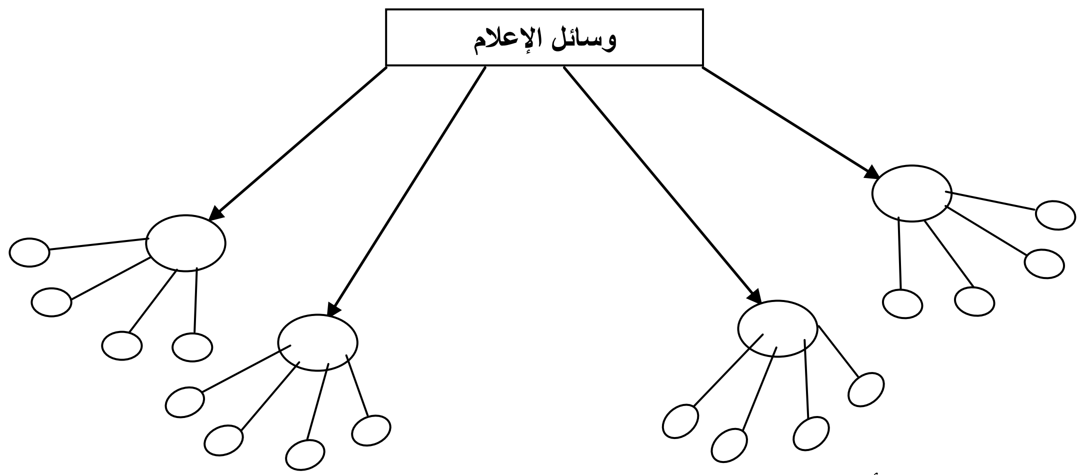
وفي عام 1955 قدم عالما العلوم السياسية (الياهو كاتز)، و"بول لازار سفيلد" مفهوما عن تدفق الاتصال على مرحلتين في كتابهما "التأثير الشخصي"، وقد بنيا النموذج على بحث سابق وجدا فيه أن المعلومات المقدمة من الوسائل الجماهيرية لا تصل كما ينبغي، ولا يكون لها اثر على المستقبلين كما تزعم وجهات النظر الساهية عن الاتصال.

فقد قام الباحثان في كتابهما "التأثير الشخصي" بدراسة شملت 800 امرأة من سكان مدينة "ديكيتور" بولاية "باينوى" الأمريكية، واستهدفت الدراسة التعرف على التأثير النسبي لكل من الاتصال الشخصي، والاتصال عبر وسائل الإعلام على القرارات التي يتخذها أفراد العينة في موضوعات خاصة شملت: التسويق، والأزياء، والشؤون العامة، واختيار الأفلام السينمائية، وشملت الدراسة كذلك بحث الفروق الجوهرية التي يتميز بها قادة الرأي في المجالات الأربعة موضوع البحث من غيرهم. وأشارت النتائج إلى تدعيم الدراسات السابقة بالنسبة لأهمية دور الاتصال الشخصي في تكوين الرأي العام، وكذلك بالنسبة لعملية سريان الاتصال على مرحلتين.

لقد أفرزت نظرية التأثير على مرحلتين، وما دار حولها من دراسات، تغيرات أساسية حيث طرحت تصورا جديدا لعلاقة الفرد بوسائل الإعلام. إلا أنها انساقت بقدر كبير وراء تأثير العلاقات الاجتماعية في الفرد، مقابل تقويم دور وسائل الإعلام والعوامل الخارجية الأخرى التي قد يلاحظ وجودها عند التأثير، إلى حد أن هذه الأبحاث وقعت في إفراط معاكس لذلك الذي سبق نشر تلك الأحداث. أما محمد عبد الحميد فيقول: "أيا كان النقد الموجه إلى بناء الفرض النظري لها، فإنها بداية قد اثبت أن الفرد في جمهور وسائل الإعلام، ليس فردا منعزلا، ولكنه ينتمي بشكل أو بآخر إلى شبكة من العلاقات الاجتماعية التي تؤثر في سلوكه الاتصالي مع وسائل الإعلام وقراره الذي يعكس تأثيره بمحتوى الإعلام من عدمه. وبالتالي اثبت عدم فاعلية الفرض الخاص بالتأثير المباشر لوسائل الإعلام ونظريات الطلقة السحرية أو الحقنة تحت الجلد التي كانت سائدة وقتئذ".

وفيما يلي نموذج يوضح هذه النظرية.

نموذج نظرية تدفق المعلومات على مرحلتين



:قادة الرأي.

:الأفراد في اتصال اجتماعي مع قادة الرأي.

ثانيا: النماذج النسقية للإتصال

مفهوم النظرية السيسيومترية : القياس الاجتماعي

القياس الاجتماعي لغوياً هو ترجمة للّفظة الانكليزية sociometry التي تتألف من شقين؛ الأولsocio ، ويعني اجتماعي، والثانيmetry ، ويعني قياس، أما اصطلاحاً فيقصد به تلك الطريقة المنهجية المستخدمة لتقدير العلاقات الاجتماعية كميّاً، وقياس نوعيتها من حيث مدى الجذب والرفض، أو النفور بين الأفراد داخل الجماعات الصغيرة والكبيرة.

فالقياس الاجتماعي نظرية خاصة بالعلاقات الاجتماعية، أو موضوع من موضوعات العلوم الاجتماعية الجديدة، أو منهج في البحث الاجتماعي، أو هو كل ما ذكر في آن معاً، أي نظرية وموضوعاً ومنهجاً وطريقة وأداة من أدوات جمع البيانات.

ويعود الفضل في التأسيس للقياس الاجتماعي أو «السوسيومترية» وتطويره إلى عالم النفس المعروف Jacob L.Moreno.

التعريف بصاحب النظرية:

- ينسب "القياس الاجتماعي" إلى المؤلف مورينو (1892- 1974 J.LMORENO) وهو طبيب الأمراض العقلية وعالم اجتماع ذو أصل نمساوي، أمريكي الجنسية بحيث استقر بالولايات الأمريكية منذ 1925.
- اشتهر هذا العالم بتكريسه مجهودا معتبرا لعلاج "المهم شين" من نساء وأطفال ولاجئين وتقديمه لهم الإعانة الاجتماعية والمادية التي هم بحاجة إليها. أحسن دليل لذلك الجهد، تجسد في عنوان كتابه الذي نشره في سنة 1934 تحت عنوان who shall survive ? والذي ترجم بـ"دعائم القياس الاجتماعي" كما نشر بعده كتابا آخر يعد مكملا لمؤلفه الأول بعنوان "العلاج النفسي الجماعي[1]".

[1]- JL MORENO. Les fondements de la Sociométrie. Paris. PUF. 1964 Psychothérapie et Psychodrame. Paris. PUF. 1965

أهم المفاهيم التي جاءت بها هذه النظرية:

- ❖ **مفهوم النواة الاجتماعية: Le concept d'atome social**

يعرف مورينو النواة الاجتماعية بأنها أصغر وحدة لقياس العلاقات الاجتماعي.. فهي تمثل العلاقات التي ينسجها كل فرد مع الآخرين. كما يحدد المؤلف لكل علاقة اتجاهين:

- الإحساسات والشعور بالجذبSentiment d'attraction
- البغض أو الإحساس بالنفورsentiment de répulsion
- توجه هذه المشاعر سلوك الإنسان الذي يحولها إلى اختيار فرد أو بعض الأفراد، ورفضه إقامة علاقات مع آخرين من محيطه القريب.
- يكون الإنسان بدوره محل اختيار أو رفض من طرف زملائه وتشكل هذه الوضعية الاتجاه الثاني للنواة الاجتماعية.

من خلال تعريفه لمفهوم العلاقة الاجتماعية في قالب نفسي يحدد مرينو مسألة المكانة الاجتماعية:

- التي يحتلها كل Le statut social de l'individu au sein d'un groupe - فرد داخل مجموعة ما. تسهل حين أدى مسألة القياس الاجتماعي الذي يكون حينه قياس للمكانة الاجتماعية التي يتمتع بها كل فرد وسط مجموعة ما من خلال ما تقبله من اختيارات ورفض من جهة وما أقامه من اختيارات، للآخرين من جهة أخرى.

- ❖ **مفهوم المجموعة في القياس الاجتماعي عند مورينو**

- يطبق القياس الاجتماعي على أفراد متواجدين داخل مجموعة محددة. يولي مورينو للمجموعة أهمية لسبب أن الفرد يتحصل على مكانة اجتماعية محددة بفضل تواجده داخل مجموعة. فهي تشارك بقسط معتبر في إدماج

الأفراد ضمنها أو عزلهم وبالتالي تؤثر على تحديد المكانة الاجتماعية لأعضائها.

تتشكل المجموعة من هيئتين: Instances

- بنية شكلية Structure formelle du groupe تشمل الأفراد وطبيعة العلاقات الرسمية التي من المفروض أن تربطهم. يصف المؤلف هذه البنية بأنها شعور المجموعة. .conscience du groupe
- قاعدة اجتماعية حقيقة Base sociale informelle مشكلة من واقع العلاقات الموجودة بين الأفراد التي عادة ما تختلف عما هو منتظر منهم رسميا. تمثل هذه البنية لا شعور المجموعة بالنسبة للمؤلف Inconscient du groupe. نلاحظ أن هذا التصور لا يبتعد عن تعريف مايو حين أبرز وجود تنظيم غير رسمي داخل المجموعات أثر تجربة هاوثورن. L'organisation informelle du groupe يعتقد المؤلف أن كل مجموعة تتميز بحيوية، وتنقسم المجموعات إلى مجموعات منسجمة ومجموعات "مريضة" في حاجة إلى الانسجام. توفير الانسجام للمجموعة يأتي بفضل علاجها وهو الغاية الرئيسة للقياس الاجتماعي.

بعد تحديده لمفهوم العلاقات الاجتماعية بصفة إجرائية يتصور مورينو الوصول إلى العلاج النفسي الاجتماعي للمجموعات والأفراد من خلال مرحلتين: إيجاد أداة تسمح إجراء القياس الاجتماعي بغية تشخيص حالة المجموعة والانتقال بعد ذلك إلى علاجها إن كانت في حاجة لذلك. الأداة التي أوجدها مورينو تعرف بتسمية رائز القياس الاجتماعي.

❖ **النموذج الذي جاءت به لتفسير العلاقات والتواصل بين الأفراد :**

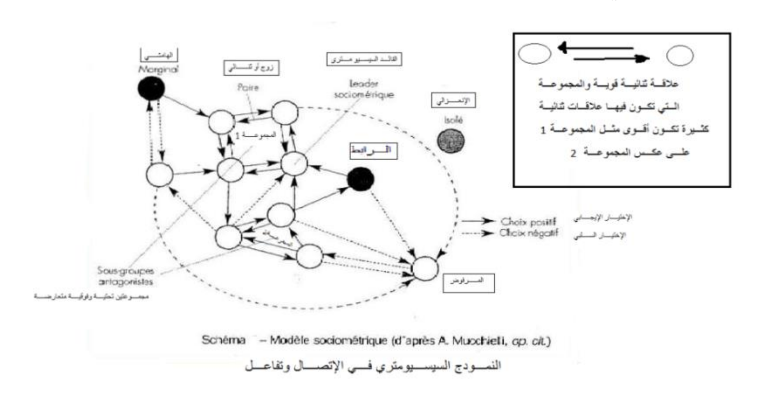


Schéma – Modèle sociométrique (d'après A. Mucchielli, op. cit.)

النمودج السيسيومتري في الإتصال وتفاعل

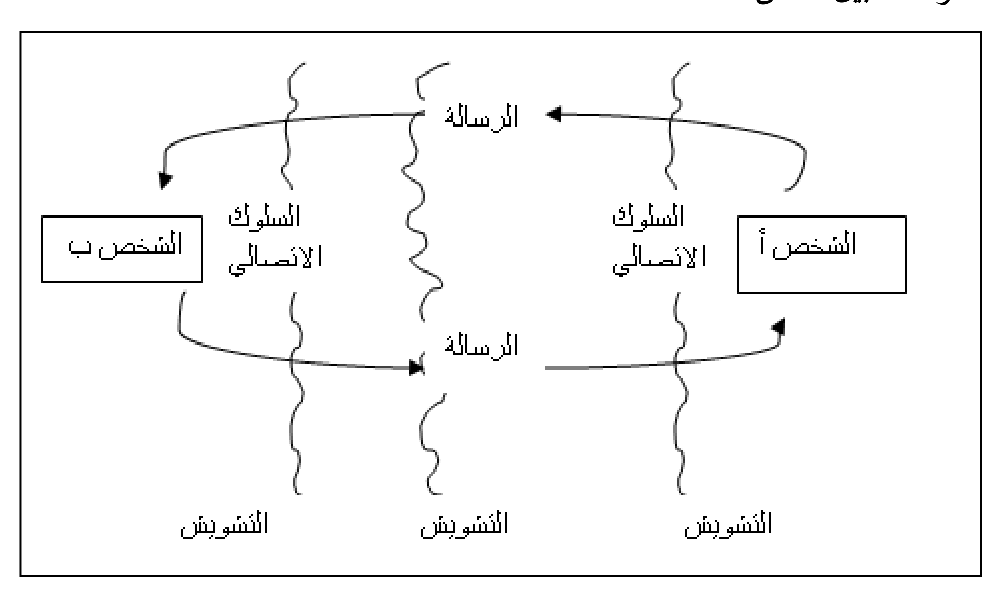
بعد عرضنا للنموذج الذي درس فرقة الطيارين الأمريكيين هذا النموذج بصفة عامة الذي يبين أهم العناصر المكونة للمجموعات حسب النظرية السيسيو مترية وهذه العناصر هي:

1. الفرد الهامشي.
2. الفرد الانعزالي.
3. الفرد المرفوض.
4. القائد السيسيومتري.
5. الرابط وهو الشخص الذي له علاقة مع المجموعتين.

❖ **النموذج التبادلي (أوثنائي الاتجاه) (Interactive { ual} Model)**

النموذج ذو الاتجاه الواحد لتفسير عملية الاتصال لا يعكس العملية الاتصالية بدقة. فمن ناحية لا يمكن القول بأن الاتصال يسير في اتجاه واحد (من المرسل إلى المستقبل)؛ إذ يسهل علينا أن نرى أن معظم حالات الاتصال - خاصة في الاتصال بين شخصين أو مجموعة صغيرة من الناس- تسير في اتجاهين. لقد كان النموذج السابق (ذو الاتجاه الواحد) يتجاهل رجع الصدى وردة الفعل من المستقبل تجاه ما يستقبله من رسائل، ثم يقوم بإرسال رسائل،

وهكذا يتحول من مستقبل إلى مرسل ثم إلى مستقبل في وقت قصير جداً، بل حتى في الوقت نفسه. يمكن لنا أن نتصور كيف يتفاعل شخص مع خبر عن زواج أحد أصدقائه، حيث يتفاعل المستقبل مع الخبر، وتظهر أسارير الفرح على وجهه حتى قبل إتمام الخبر، ثم يرسل رسالة كلامية مستفسراً عن وقت الزواج، فيأتيه الجواب سريعاً أنه كان ليلة البارحة، فيتحول الفرح إلى نوع من العتاب على عدم معرفته، وهكذا تتداخل الرسائل، ويصبح كل من الطرفين مرسلاً ومستقبلاً في آن واحد. بل حتى خلال استقبال الرسالة يقوم كل منا بتفسير الرسالة والتفكير بشأنها، وهذا ما يفسر اختلاف التفسيرات للرسالة الواحدة بين الناس.





شكل 3 نموذج الاتصال التبادلي (في اتجاهين)

في هذا النموذج يقوم كل من الطرفين (الشخص أ والشخص ب) بإرسال واستقبال الرسائل في الوقت نفسه. وفي كلا الحالين نجد أن التشويش يصاحب مرحلة إرسال الرسائل واستقبالها ما يؤثر على كفاءة الاتصال وفعاليته.

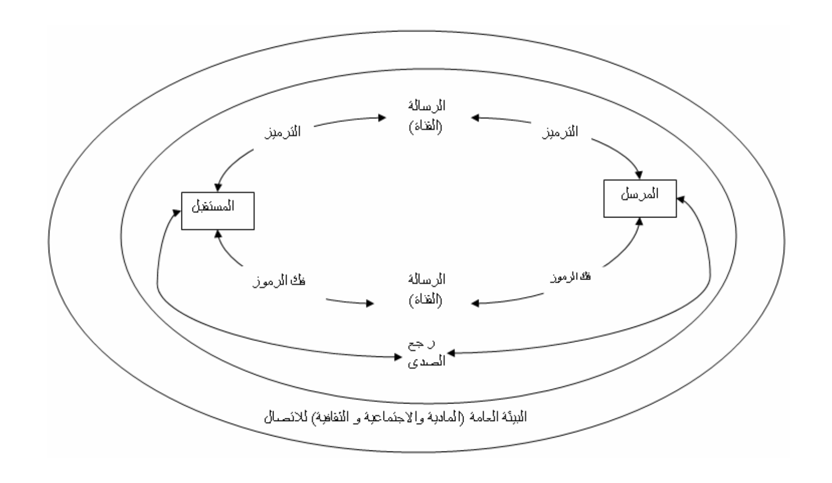
ج) نموذج الاتصال التفاعلي (Interactive Model) :

نظراً لأن عملية الاتصال معقدة، فإن كلاً من النموذجين السابقين (ذي الاتجاه الواحد وذي الاتجاهين) يقصُر عن التفسير الكامل لهذه العملية. فالاتصال يعتمد على البيئة التي يتم فيها سواء أكانت بيئة مادية أو اجتماعية أو ثقافية. كما أنه يعتمد على العوامل النفسية والذاتية لكل من طرفي الاتصال.

ويحاول نموذج الاتصال التفاعلي أن يشمل كافة عناصر الاتصال الفاعلة كبيئة الاتصال، ورجع الصدى، وما جاء بعده من سلوك وتصرفات. وهذه طبيعة العلاقات الاجتماعية، حيث إنها لا تنتهي، بل ينبني بعضها على بعض، فمدح أبيك لك على عمل قمت به هو نتاج أمور أخرى قمت بها سابقاً، وقد يكون العكس صحيحاً، وهكذا.

الطبيعة التفاعلية للاتصال تشرح لنا طبيعة التأثير المتبادل الذي يحدث عندما نتفاعل مع بعضنا البعض، لأن الاتصال ليس ما يفعله شخص لشخص ولكنه ما يفعله شخص مع شخص، فالاتصال يعتمد على العلاقة مع الطرف الآخر، وكلما كان الطرف الآخر أكثر مهارة في الاتصال، كانت فرص النجاح فيه أكبر.

ويشرح النموذج التالي هذه الطبيعة التفاعلية للاتصال التي تشمل التبادل بين طرفي الاتصال والبيئة الاتصالية .



المبحث الثالث: ابستمولوجيا علوم الإعلام والاتصال

المطلب الأول: ماهية علوم الإعلام والاتصال

فيما يخص الباحثين الذين تطرقوا إلى الإشكال الإبستمولوجي في علوم الإعلام والاتصال تطرق ايبار فوندان Hubert fondin في مقال له حول علوم الإعلام القطيعة الإبستمولوجية، وخصوصية الموضوع بحيث أشار إلى أن الباحثين في علم الإعلام لم يفهموا حقلهم البحثي، مقارنة بباحثين في تخصصات مجاورة، أو مع الباحثين في تخصص علم الاتصال وبالتالي كيف نفكر لإيجاد هذا الحل والبعد المعرفي للإطار النظري للموضوع، وهذا من أجل التحقق من الإشكال المطروح وإيجاد الأدوات البحثية لمنهج دراسة هذا الموضوع[1]. فهذا التهافت والتضارب في تحديد هوية وخصوصية موضوع الإعلام والاتصال جعل من الباحثين دمج مفهوم الإعلام في ظاهرة الإتصال وأصبحت علاقة الاتصال بالإعلام هي علاقة احتوائية ومن خلال هذا الطرح ارتأينا أن نقف عند التعريف للمفهومين لغويا واصطلاحا.

---

[1]-Hubert fondin ،**La science de l'information: posture épistémologique et spécificité disciplinaire** ، documentaliste ،science de l'information ،2001 ،vol.38 ،n°2 ،p112.

المطلب الثاني: مسألة بحوث الإعلام والاتصال

شهدت العقود الخمسة الماضية جدلا واسع النطاق حول أهمية بحوث الإعلام والاتصال، وامتد هذا الجدل ليشمل كل الأعمال والوسائل والأساليب الإعلامية والاتصالية محليا ودوليا، وما يمكن أن تؤديه الأبحاث الاتصالية من دور متميز في ترشيد السياسات الإعلامية التي تنطوي عليها هذه الوظائف والوسائل والأساليب، وتطوير طرائق وأساليب الممارسات الإعلامية المختلفة، هذا الجدل الذي جرى تمخض عن اكتشاف العديد من المتغيرات الناظمة لبحوث الإعلام من حيث أهميتها وأهدافها ومجالاتها ودورها الوطني والإقليمي والدولي، ومناهجها والمشكلات التطبيقية التي تواجهها وتقل من إمكانية الاستفادة منها.

الملاحظ بالنسبة للمفكر الفرنسي ريجيس دوبري Regis Debry بأن المعاناة الإنسانية القديمة قد فقدت صوتا ضروريا وحتميا، إن من الأهمية بمكان أن المؤسسة في كل عملياتها الإرسالية، أو بالأحرى كي تبقى الذاكرة مكتوبة لابد من وسيط بين النص الراهن والقراء المعنيين أو المستهدفين، تبقى المؤسسة التحريرية بتقنياتها الكلاسيكية في الانتقاء وهيراركية أو تسلسل المعلومة[1].

كما أنه إذا حاولنا أن نفهم ماتنشره وسائل الاعلام دون إغفال عملية الاتصال وكيف يؤثر مضمون وسائل الإعلام على الرأي العام، أي أننا لا بد وأن ندرك الأثر الكبير الذي تحدثه هذه الوسائل على اتجاهات الرأي العام، وميولاته ورغباته، كما أدلى بعض الباحثين في الشؤون الإعلامية والاتصالية أنه من الصعب جدا وضع حدود واضحة تحدد الأبحاث الإعلامية وتفصلها عن غيرها من الأبحاث الإنسانية، إن الباحث لا يدرس وسائل الاتصال فقط، بل يدرس العملية الاتصالية برمتها، وهذا مايجرنا للحديث عن علاقة الاتصال

---

[1]-Regis Debry ،**introduction a la médiologie** ،1ere edition ،presse universitaire de France ،2000.p8.

بالعلوم الإنسانية وعلى رأسها علم النفس العام، علم النفس الاجتماعي، الاقتصاد، الأنتروبولوجيا، القانون، الاجتماع، السياسة.

كما أنه ما خلص به الباحث والمفكر في الإعلام والاتصال ولبرشرام أنه: "من الصعوبة أن يمكن التفريق ما بين أبحاث الإعلام وأبحاث الاتصال، فالمصطلحان يلتقيان في المضمون ويختلفان في الشكل واللفظ وأي محاولة للتفريق بينهما ستزيد الأمور تعقيدا"[1].

كما فسر برنارد مياج Bernard Miege في كتابه الإعلام والاتصال كموضوع معرفة بأن مسألة وسائل الإعلام تتطلب من جميع الباحثين والمتخصصين في الاتصال بأن يعتبروا وسائل الإعلام وتكنولوجيات الإعلام والاتصال هي في قلب أسئلة التحليل والاقتراحات النظرية لدراسة المجتمعات المعاصرة في بنائها الاجتماعي ومستقبلها الاقتصادي، وخاصة في التنمية السوسيو ثقافية. وبالتالي ربط الظاهرة الإعلامية بالتطور التقاني كما صرح به عالم الاتصال الكندي مارشال ماكلوهان.Mc [2]Luhan

كما يطرح المفكران الفرنسيان أرمان، وميشال ماتلار Armand et Michèle mattelart في كتاب " التفكير في وسائل الإعلام" بأن موضوع الإعلام والاتصال غامض ابستمولوجيا بحيث هذا الموضوع ينسى بيئة انتاجه التاريخية والاقتصادية واللسانية وخاصة انتاجه الفكري[3].

---

[1] -Bernard Miege ،L'information communication –objet de connaissance- ،1ere ed ،imprmer en Belgique ،p-50--51

[2]- Armand et michèle mattelart ،**penser les médias** ،édiion la découvertes ،paris ،1986 ،p58.

[3]- محمد سيد محمد، **صحافة سلطة رابعة كيف؟**، ط1، دار الشعب للنشروالتوزيع، القاهرة، مصر، 1989، ص20.

المبحث الرابع: الدعامة الفلسفية لنظريات الإعلام والاتصال

المطلب الأول: النظرية الليبرالية

إذا تناولنا دعائم النظرية الليبرالية بشيء قليل من التفصيل، فإننا نجد أن الدعامة الفلسفية لها تقوم عل رصيد هائل من كتابات الفلاسفة والمفكرين الذين شغلتهم قضية الحرية والذين كان لكتاباتهم في القرنين السابع عشر والثامن عشر أثر على فكر الثورة الفرنسية، ولأن الفكر الفلسفي لا يقف عقيما في حياة جارية، فقد تطورت أفكار الحرية عند فلاسفة القرنين التاسع عشر والعشرين بما يواكب تطور المجتمعات القائمة على فلسفة الحرية الرأسمالية وبروز الاحتكارات العالمية.

ومجمل ماذهب إليه فلاسفة الحرية في القرنين السابع عشر والثامن عشر، يرتكز على النظر إلى العالم كآلة ضخمة ذات حركة مستمرة، وهذه الآلة تسير وفقا لقوانين الطبيعة (...) ومن هذا الأساس الفكري والفلسفي نتبين بوضوح الدعامة الفلسفية للنظرية الليبرالية للإعلام، فوفقا للنظرية الليبرالية ينبغي أن تكون للصحافة قاعدة كبيرة من الحرية كي تساعد الناس في بحثهم عن الحقيقة، ولكي يصل الإنسان إلى الحقيقة عن طريق العقل ينبغي أن تتاح له حرية الوصول إلى المعلومات والأفكار وهو يستطيع أن يميز فيما تقدمه له الصحافة بين الحقيقي والزائف باستخدام عقله[1][(18)].

وفي القرن العشرين أصبح المفهوم الفلسفي للحرية في المجتمع الليبرالي يتضمن مسئولية وسائل الإعلام اتجاه المجتمع، وظهرت نظرية المسؤولية الاجتماعية التي أكدت فرضية بأن الإعلام له دور اجتماعي بالدرجة الأولى، وأصبح المفكرون يوجهون النقد المباشر والعنيف لصحف الإثارة التي تسعى في نشر الفضائح والجنس والجريمة(...).

---

[1]- محمد سيد محمد، **صحافة سلطة رابعة كيف؟**، **مرجع سابق**، ص29.

المطلب الثاني: النظرية الشمولية

يرى كثير من الباحثين أن أفلاطون في جمهوريته قد وضع الأساس الفلسفي لنظم الحكم الشمولية، وأنه جعل الدولة هي المصلحة العليا ومصلحة الفرد دونها . وأنه صرف جل اهتمامه إلى الدولة وجعل كل القوى مسخرة في سبيلها، وهو في سبيل ذلك لم يجد ضميرا في التضحية بمصلحة الفرد من أجل مصلحة الدولة.

ثم يجيء بعده هيجل المثالي ثم يعقبه كارل ماركس الفيلسوف المادي، ولكن النظرية الشمولية في إطارها الفلسفي المعاصر تعتمد على الفلسفة المادية في البلدان الشيوعية بصفة عامة، ولاشك أن الفلسفة المادية تعني عند أصحابها أيديلوجية شاملة وليست كما يتهمها مخالفوها بأنها تعني مفهوم الاستمتاع الحسي.

المطلب الثالث:النظرية المختلطة

العلاقة بين الفرد والمجتمع كانت ومازالت الشغل الشاغل للإنسان منذ عصوره القديمة حتي اليوم، وعندما ظهرت بلدان العالم الثالث للوجود السياسي والدولي في القرن العشرين كمجتمعات مستقلة ونامية، كان أهم ما طرأ على فلسفة وتطبيق العلاقة بين الفرد والمجتمع خلال أحقاب طوية من التاريخ، هو الاعتراف بدور الدولة وتدخلها حتى في المجتمعات الليبرالية، ثم التقارب والترابط بين الشعوب نتيجة لنمو وسائل الاتصال عالميا(...)، وإن تعقبنا الدعامة الفلسفية لنظرية الإعلام المختلطة فإننا نقف أمام حقيقتين أساسيتين: أولهما أن الفكر الماركسي يرى في تجارب العالم الثالث الاشتراكية تحريفا، وأن الفكر الليبرالي يرى في تجارب العالم الثالث الليبرالية المقيدة زيفا، أما الحقيقة الثانية، فإن بعض تجارب العالم الثالث قدمت نظريا إطارا

متكاملا لفكر سياسي جديد يقف على قدميه كقرين وند للفكر الماركسي وللفكر الليبرالي[1].

خاتمة:

إن الحديث عن المسألة الإبستمولوجية لعلوم الإعلام والاتصال وهو أمر يتطلب التفكير العميق تاريخيا وربط تطور الظاهرة الاتصالية بالثورة التكنولوجية لوسائل الإعلام فالتصنيف الذي قدمه ريجيس دوبري على الاتصال بداية بمرحلة الصور الذهنيةLogosphère وتحول إلى عصر صور بصري Graphosphère إلى أن أصبحت صورة متحركةvidéosphère ومعاصرا بفضل التكنولوجيا الحديثة للإعلام والاتصال ظهور مفهوم التفاعلية في الاتصال بفضل المواقع من الجيل الثانيWEB02، كل هذا التحول على هذا المستوى يحيلنا إلى نسق فلسفي واحد وهو الرجوع إلى الاتصال الذهني الذي يبقى مؤسسا لأشكال الإعلام والاتصال الأخرى.

وفي الأخير نخلص إلى أن ابستمولوجيا علوم الإعلام والاتصال تبقى رهينة تطور الوسيلة أو الوسيط على تعبير مارشال ماكلوهان، فالاجتهادات الإبستمولوجيا في هذا الميدان راجعة لفلسفة تاريخ الإعلام في نسق تكنولوجي،

[1]- محمد سيد محمد، المسؤولية الإعلامية في الاسلام من البعثة إلى القرن الواحد والعشرون،ط1، دار الفكر العربي، 2008،القاهرة، ص ص 272-273.

المراجع:

1. أستاذ محاضر بقسم علوم الإعلام والاتصال، جامعة عبد الحميد بن باديس مستغانم.
2. محمد عابد الجابري، "تطور الفكر الرياضي والعقلانية المعاصرة"، دار الطليعة، بيروت،1982، ص 42 .
3. فؤاد كامل وأخرون " الموسوعة الفلسفية المختصرة "، دار القلم، بيروت، لبنان، 1980،ص 139.
4. د. عبد الرحمن بدوي " موسوعة الفلسفة " ج1 ص 292 .
5. أنظر : محمود زيدان ؛ نظرية المعرفة عند مفكري الإسلام وفلاسفة الغرب المعاصرين، ط1، بيروت 1989.
6. Voir: Hesse. M .B , Francis Bacon's Philosophy of Science, In A Critical History of Western Philosophy, ed. J. O'Conner, New York 1964 ،pp 141 – 152
7. Popkin. R ،Philosophy, made simple, London 1969, p 186
8. -voir-: Clarence. H. Bradford ،An examination of Thomas Hobbes' Theory of Knowledge, Chicago 1956
9. voir: Anthony Kenny; the Rise of Modern Philosophy, Oxford, 2006
10. -voir : Jonathon Bennett, A study of Spinoza's Ethics, Hackett, 1984
11. -voir: Hall ،A. R. ،Philosophers at War: The Quarrel between Newton and Leibniz, Cambridge University Press 1980
12. أنظر: Rutherford, Donald, Leibniz and Rational Order of Nature, Cambridge University Press 1998
13. Rutherford, Donald, Leibniz and Rational Order of Nature, Cambridge University Press 1998
14. Popkin. R, Op. Cit, p. 190

15. Carne Brinton. “Enlightenment”, Encyclopaedia of Philosophy, Macmillan 1967 ،Vol. 2 ،P.519

16. **رينيه ديكارت:** 31 مارس 1596 – 11 فبراير 1650، فيلسوف، ورياضي، وفيزيائي فرنسي، يلقب بـ"أبو الفلسفة الحديثة"، وكثير من الأطروحات الفلسفية الغربية التي جاءت بعده، هي انعكاسات لأطروحاته، التي ما زالت تدرس حتى اليوم، خصوصاً كتاب (تأملات في الفلسفة الأولى 1641-م) الذي ما زال يشكل النص القياسي لمعظم كليات الفلسفة. كما أن لديكارت تأثيرا واضحا في علم الرياضيات، فقد اخترع نظاماً رياضياً سمي باسمه وهو (نظام الإحداثيات الديكارتية)، الذي شكل النواة الأولى لـ(الهندسة التحليلية)، فكان بذلك من الشخصيات الرئيسة في تاريخ الثورة العلمية .وديكارت هو الشخصية الرئيسة لمذهب العقلانية في القرن17 م، كما كان ضليعاً في علم الرياضيات، فضلاً عن الفلسفة، وأسهم إسهاماً كبيراً في هذه العلوم، وديكارت هو صاحب المقولة الشهيرة:

17. الدكتور محمد جلوب الفرحان، مقدمة في الإبستمولوجيا، مجلة أوراق فلسفية، العدد27، نوفمبر2010، ص5.

18. **https://drmfarhan.wordpress.com/2010/11/01/**

19. ديكارت، تر: محمود الخضيري، مقال عن المنهج،، القاهرة، 1985، ص ص 244-245.

20. عثمان أمين " ديكارت " سلسلة أعلام الفلسفة، مكتبة القاهرة الحديثة، ط5، 1965، ص 83

21. عثمان أمين " ديكارت "، ص 91 .

22. عثمان أمين، المرجع السابق، ص 92 .

23. ديكارت " مقالة في المنهج " ترجمة : جميل صليبا، اللجنة اللبنانية، بيروت، ط2، 1997، ص 45 .

24. **إيمانويل كانت** بالألمانية (Immanuel Kant): هو فيلسوف ألماني من القرن الثامن عشر (1724 - 1804). عاش كل حياته في مدينة كونيغسبرغ في مملكة بروسيا .كان آخر الفلاسفة المؤثرين في الثقافة الأوروبية الحديثة. وأحد أهم

الفلاسفة الذين كتبوا في نظرية المعرفة الكلاسيكية. كان إيمانويل كانت آخر فلاسفة عصر التنوير الذي بدأ بالمفكرين البريطانيين جون لوك وجورج بيركلي وديفيد هيوم.

25. طرح إيمانويل كانت منظورا جديدا في الفلسفة أثر ولا زال يؤثر في الفلسفة الأوربية حتى الآن أي أن تاثيره امتد منذ القرن الثامن عشر حتى القرن الواحد والعشرين. نشر أعمالا هامة وأساسية عن نظرية المعرفة، وأعمالا أخرى متعلقة بالدين وأخرى عن القانون والتاريخ.

26. أما أكثر أعماله شهرة فهو كتابه نقد العقل المجرد الذي نشره سنة 1781 وهو على مشارف الستين من عمره. يبحث كانت في هذا الكتاب ويستقصي محدوديات وبنية العقل البشري ذاته. قام في كتابه هذا بالهجوم على الميتافيزياء التقليدية ونظرية المعرفة الكلاسيكية. وأجمل وأبدع مساهماته كانت في هذا المجال بالتحديد. ثم نشر أعمالا رئيسة أخرى في شيخوخته، منها كتابه نقد العقل العملي الذي بحث فيه جانب الأخلاق والضمير الإنساني، وكتابه نقد الحكم الذي استقصى فيه فلسفة الجمال والغائية.

27. غنار سكيربك ونلز غيلجي. تاريخ الفكر الغربي. ترجمة د. حيدر حاج اسماعيل. 2012. المنظمة العربية للترجمة. بيروت. ص 573

28. جون لويس، تر: أنور عبدالملك، مدخل إلى الفلسفة،. 197 . دار الحقيقة . بيروت،ص 130.

29. توما الأكويني وكانط: ترجمة أنور عبدالملك، أسس العلم الحديث .وردت في جون لويس : مدخل إلى الفلسفة. 1978 . دار الحقيقة . بيروت ص 130.

30. محمد نورالدين أفاية : في النقد الفلسفي المعاصر: مصادره الغربية وتجلياته العربية، 2014 . مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت ص 19.

31.يعدّ **غاستون باشلار** (1962 – 1884) واحداً من أهم الفلاسفة الفرنسيين، وهناك من يقول: إنه أعظم فيلسوف ظاهري، وربما أكثرهم عصرية أيضاً . فقد كرّس جزءاً كبيراً من حياته وعمله لفلسفة العلوم، وقدّمَ أفكاراً متميزة في مجال الإبستمولوجيا حيث تمثل مفاهيمه في العقبة المعرفية والقطيعة المعرفية والجدلية المعرفية

والتاريخ التراجعي، مساهمات لا يمكن تجاوزها بل تركت آثارها واضحة في فلسفة معاصريه ومن جاء بعده . ولعل أهم مؤلفاته في مجال فلسفة العلوم هي: العقل العلمي الجديد / 1934،تكوين العقل العلمي / 1938، العقلانية والتطبيقية / 1948، المادية العقلانية / 1953.

32. د. عبد الرحمن بدوي " موسوعة الفلسفة " ج1 ص 292 .
33. محمد عابد الجابري " **تطور الفكر الرياضي والعقلانية المعاصرة** " ج1 ص 31-33، دار الطليعة، بيروت، 1982، ص 42.
34. نقلاً عن السيد شعبان حسن " برونشفيك وباشلار بين الفلسفة والعلم "، ص 40.
35. السيد شعبان حسن، مرجع سابق، ص 142
36. محمد عابد الجابري " تطور الفكر الرياضي والعقلانية المعاصرة " ص 16 .
37. السيد شعبان حسين " برونشفيك وباشلار بين الفلسفة والعلم " دراسة نقدية مقارنة، ص 125.
38. غاستون باشلار :" تكوين العقل العلمي" ت:خليل أحمد خليل، المؤسسة الجامعية للدراست والنشر، بيروت لبنان، 1981، ص 21.
39. محمد وقيدي " ماهي الإبستمولوجيا "، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، 1980، ط1، ص111_113 .
40. غاستون باشلار " فلسفة الرفض " ترجمة :خليل أحمد خليل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، 1985، ص 144
41. غاستون باشلار :"الفكر العلمي الجديد " ترجمة : خليل أحمد خليل المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، 1985 . ط1، ص 14
42. د. السيد شعبان حسن "برونشفيك وباشلار بين الفلسفة والعلم " ص .30
43. أن العقلانية العلمية عند باشلار تعترف بأزدواج عنصري الخيال والعقل في الموقف العلمي، ولكنها بأعتبارها مذهباً علمياً خالصاً تنتحي بالخيال جانباً وتنتقي العقل.
44. السيد شعبان حسن "برونشفيك وباشلار بين الفلسفة والعلم" دراسة نقدية ص 121 .

45. السيد شعبان حسن " برونشفيك وباشلار بين الفلسفة والعلم " دراسة نقدية، ص 121.

46. **ميشال فوكو** (1984 - 1926) فيلسوف فرنسي، يعتبر من أهم فلاسفة النصف الأخير من القرن العشرين، تأثر بالبنيويين ودرس وحلل تاريخ الجنون في كتابه "تاريخ الجنون"، وعالج مواضيع مثل الإجرام والعقوبات والممارسات الاجتماعية في السجون. ابتكر مصطلح "أركيولوجية المعرفة". أرّخ للجنس أيضاً من "حب الغلمان عند اليونان" وصولاً إلى معالجاته الجدلية المعاصرة كما في "تاريخ الجنسانية."

47. عبد السلام دخان، ميشيل فوكو وإرادة المعرفة، 2014/12/14، مقال في جريدة القدس العربيhttp://www.alquds.co.uk/?p=265592

48. عبد السلام دخان، مرجع سابق.[1]

49. ميشيل فوكو، تر: أحمد السطاني وعبد السلام بن عبد العالي، **جينيالوجيا المعرفة**، ط1، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، 1994، ص 6.

50. ميشيل فوكو، تر: أحمد السطاني وعبد السلام بن عبد العالي، **مرجع سابق**، ص7.

51. عبد السلام حيمر، **في سوسيولوجيا الخطاب**-من سوسيولوجيا التمثلات إلى سوسيولوجيا الفعل-، ط1، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، لبنان، 2008، ص 183.

52. بلخير بومحراث، **الخطاب والتاريخ في فلسفة ميشال فوكو**، مجلة التدوين، جامعة وهران، العدد04، ديسمبر2012، ص68.

53. ميشيل فوكو، تر: مطاع صفدي، جورج أبي صالح، **إرادة المعرفة**، بيروت، لبنان، مركز الإنماء القومي، ط1، 1990، ص ص 108-.109.

54. **كارل ريموند كارل پوپر** 28 يوليو 1902 في فينا 17 - سبتمبر 1994 في لندن (فيلسوف نمساوي-إنكليزي متخصص في فلسفة العلوم .عمل مدرسا في كلية لندن للاقتصاد .يعتبر كارل پوپرأحد أهم واغزر المؤلفين في فلسفة العلم في القرن العشرين كما كتب بشكل موسع عن الفلسفة الاجتماعية والسياسية.

55. والداه يهوديان بالأصل لكنهما تحولا للديانة المسيحية، إلا أن بوبر يصف نفسه اللاأدري. درس الرياضيات، التاريخ، علم النفس، الفيزياء، الموسيقى، الفلسفة، وعلوم التربية. عام1928 حصل على درجة الدكتورا في مجال مناهج علم النفس الإدراكي.1930 تزوج، وبدأ كتابة أول أعماله، الذي نُشر في صورة مختصرة بعنوان "منطق البحث1934 "وفي طبعة كاملة عام 1979 بعنوان "المشكلتان الرئيستان في النظرية المعرفية 1937 ."هاجر إلى نيوزيلندا حيث قام بالتدريس في عدة جامعات هناك، وألف كتاب "المجتمع المفتوح وأعدؤه" 1945، الذي اكتسب من خلاله شهرة عالمية ككاتب سياسي. أهم سمة تميز أعماله الفلسفية هي البحث عن معيار صادق للعقلانية العلمية. ما بين عامي1949 .1969 عمل أستاذاً للمنطق والمناهج العلمية بجامعة لندن .حصل في عام 1965 على لقب "سير."

56. كارل بوبر :منطق الكشف العلمي، ترجمة ماهر عبد القادر، دار النهضة العربية، ص78.

57. كارل بوبر :منطق الكشف العلمي، مرجع نفسه، ص 80-81.

58. Imre Lakatos, 'Falsification and the Methodology of Scientific Research programmes', 1969, in: The Methodology of Scientific Research Programmes. Philosophical Papers ،volume 1. edited by Worrall and Currie, Cambridge University Press, reprinted 1984, p.13.14

59. Karl Popper, Conjectures and Refutations, Routledge, 2002, p.43-51.

60. Karl Popper, Conjectures and Refutations, Routledge, 2002, p.290-29 .

61. Karl Popper, ibid, p.341-345.

62. Feyerabend ،p.k ;. « Realism ،rationalism ans scientific method «philosophical papers, vol 11, Cambridge University press, London, 1981, p1

63. تحمل انتاجات فيرابند دلالة مباشرة عن جملة فكرة، فمنها مثلا " ضد المنهج" Against method، وداعا للعقل، fareewell to reason، العلم في مجتمع حر " science in free society "، قتل الوقت killing time

64. Feyerabend، p.k، against method، op.cit.p 1
65. عادل عوض، الإبستمولوجيا بين نسبية فيرابند وموضوعية شالمرز، ط1، دار الوفاء لدنيا للطباعة والنشر، 2002، ص17.
66. ريجيس دوبر، تر: فؤاد شاهين وجورجيت الحداد، محاضرات في علم الإعلام العام –الميديولوجيا-، ط1، دار الطليعة –بيروت-،1996،ص33.
67. ريجيس دوبراي، تر: فؤاد شاهين وجورجيت الحداد، مرجع سابق، ص25.
68. قدم الكثير من الباحثين تصنيفا عاما قريبا من هذا التصنيف، فمثلا يرى سيبرت وزميلاه أن الأصل في النظريات الإعلامية هما نظريتا السلطة والحرية، وأن النظرية السوفياتية تطوير للأولى والمسؤولية الإجتماعية تطوير للثانية.
69. أنظر F.S. SiebertT.Peterson and w.shramm. four of the press (Urbana : university of illinois press ،1956) ،p81
70. كذلك يقسم كل من جون ميرل، ورالف لوينشتاين، النظم الإعلامية في العالم إلى نظامين "نظام مرتبط بالدولة، نظام حر" أو نظم ذات ميول سلطوية، ونظم ذات ميول ليبرالية.
71. أنظر: j.Merril and R.Lowenstein ،Media ،message and men, (New york : longman, 1979)p154
72. كذلك يرى سامي زبيان أن هناك صنفين من الإعلام في العالم، اعلام مرتبط بالدولة واعلام مستقل عن الدولة : انظر زبيان سامي . الصحافة اليومية والإعلام، ط2، بيروت، دار المسيرة، 1987، ص93-94.
73. الكوزمولوجيا Cosmology علم يبحث في أصل الكون وبنيته العامة وعناصره وقوانينه التي تسيره، أما الكوزمولوجيا العلمانية وهي تبحث في البيئة التي تتحكم في طبيعة الإنسان وأهم القوانين الوضعية وغاياتها.
74. أنظر: ريفرز، وليام ل. وأخرون. وسائل الإعلام والمجتمع الحديث، تر: ابراهيم إمام، القاهرة، دار المعرفة، 1975، ص 94-97.
75. كان هذا نتيجة الهجوم على القانون الطبيعي والحقوق الطبيعية القائمة عليه، من قبل بعض الفلاسفة، لا سيما (ديفيد هيوم)، ولما كان (بنتام) أستاذ(مل) قد

قال بالمنفعة كأساس لكل الحقوق الإنسانية، فقد استخدم مل هذا الأساس كركيزة لحرية الرأي.

76. مل، جون ستيوارت تر: طه السباعي، في الحرية، ط1، القاهرة: مطبعة الأدب، 1922، ص ص134-135.

77. ريفرز، وليام ل. وآخرون. وسائل الإعلام والمجتمع الحديث، مرجع سابق، ص 110-111.

78. بيل، أيلي تر: ألفرد عصفور، العودة إلى هتشستر: خمسة وثلاثون عاما على نظرية المسؤولية الاجتماعية، في: شمول، روبرت."محرر"مسؤوليات الصحافة،، عمان: مركز الكتب الأردني،1990، ص 49-50.

79. حمزة عبد اللطيف، الإعلام له تاريخ ومذاهبه، القاهرة، دار الفكر العربي، 1965، ص 135.

80. حسن حمدي، الوظيفة الإخبارية لوسائل الإعلام القاهرة، دار الفكر العربي، 1989، ص155.

81. عبد الرحمن عواطف، المدرسة الإشتراكية في الصحافة: الحقبة اللينينية: 1896-1923، ط2، القاهرة: مركز البحوث العربية، 1988، ص7-10.

82. تأثير الإيديولوجيا السياسية التي تتبناها الدول النامية بالظروف التاريخية والمجتمعية والثقافات المحلية، أنظر: أبو زيد أحمد . الدولة في العالم الثالث: الرؤية السوسيولوجية، القاهرة: دار الثقافة للنشر والتوزيع، 1985، ص 183-190.

83. يرى في هذا المعنى محمد صابر " أن الدول النامية لا يمكنها في ظل الظروف القائمة إحراق المراحل للحاق بركب الحضارة"، فرنسيس بال، وسائل الإعلام والدول النامية، تر: حسين العويدات، تونس : المنظمة العربية للتربية والعلوم الثقافية، 1982، ص 5.

84. محمود يوسف السماسيري، فلسفات الإعلام المعاصرة في ضوء المنظور الإسلامي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط1، 2008، فرجينيا، ص ص 70-71.

85. عواطف عبد الرحمن، قضايا التبعية الإعلامية والثقافية في العالم الثالث، مرجع سابق، ص50.

86. رشتي جيهان أحمد، الإعلام الدولي، ط1، القاهرة، دار الفكر العربي، 1986، 325-326.

87. محمود يوسف السماسيري، مرجع سايق، ص75.

88. محمد سيد محمد، المسؤولية الإعلامية في الإسلام، ط1، المؤسسة الوطنية للكتاب، 1986، الجزائر، ص ص 256-257.

89. محمد سيد محمد، المسؤولية الإعلامية في الإسلام، ط1، دار الفكر العربي، 2008، القاهرة، ص ص 43-44.

90. محمد سيد محمد، مرجع سابق، ص 44.

91. مثنى حارث الضاري، طه أحمد الزيدي، الإعلام الإسلامي – الواقع والطموح-، ط1، دار النفائس للنشر والتوزيع، 2007، ص 20

92. أبو سليمان عبد المجيد، أزمة العقل المسلم، مرجع سابق، ص ص 135-136.

93. الشيباني عمر التومي، مفهوم الإنسان في الفكر الإسلامي، الكتاب الإسلامي/ الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان، يوليو 1987، ص 263-269.

94. الغنوشي راشد، الحريات العامة في الدولة الإسلامية، ط1، بيروت مركز دراسات الوحدة العربية، 1993، ص 326-327.

95. الشنقيطي محمد سيد ساداتي، الإعلام الإسلامي، الأهداف والوظائف، سلسلة دراسات في الإعلام والرأي العام، الرياض، دار عالم الكتب، 1991، ص 7.

96. عبد الرحمن عزي أكاديمي وباحث إعلامي جزائري، من مواليد 1954 بقرية بني ورثيلان هذه المنطقة التي تتـميز بمميزات قلّ أن نجد لها مثيلا في تراب الجزائر فعرفت بالثورة وعدم قبــول الانماط والقوالـب الجاهزة وترسيـخ كروموزمات الحرية في أبنائه،ا لتكون بمثابة البيئة الصغرى التي ترعرع فيها وكان لها النبع التصوري اللاشعوري المستقبلي في نشأته الأولى، فقد ذكر حسب " بشير كردوسي " أنه فطم في بيئة دينية مفعمة بالتعاليم الدينية وحفظ القرآن، وهذا سيكون له الدور المحرك المستقبلي في بصمات فكره.

97. لينتقل من مصدر رأسه إلى ثانوية عمر بن الخطاب بالبليدة ويتحصل بعدها على شهادة الليسانس في الــصحافة عام 1977 من جامعة الجزائر . وتأتي

مرحلة سفره إلى أمريكا فيما بين 1977 إلى غاية 1985 دارسا وأستاذا باحدى جامعاتها بمثابة الحافز الذي سجل حضور نظريته الحتمية القيمية للاعلام أو كما يسميها هو مـجازيا بالحـتمية النظرية القيميّة، حيث أحدث هذا السفر صدمة استفاقة لديه للنهل من المنابع الغربيّة ومن مختلف مدارسها وخاصة الاجتماعية منها التي تنبع من منابع الفكر الفلسفي الغربي، هذا النهل سيكون له الواقع الابستيمولوجي في تكون نظرية " الحتمية القيمية للإعلام " لديــه حيث بدأت رحـلته إلى هذه النظرية بقراءاته المتأنـية لنظريات الاتصال السائدة آنذاك. أكاديمي وباحث إعلامي من الجزائر ويعرف د. عبد الرحمن عزي أنه صاحب نظرية "الحتمية القيمية في الإعلام" ومن مؤلفاته: قراءات في نظرية الاتصال من إصدار مركز دراسات الوحدة العربية الإعلام وتفكك البنيات القيمية في المنطقة العربية والإسلامية، من إصدار الدار المتوسطية للنشر ومؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم. حفريات في الفكر الإعلامي القيمي: مالك بن نبي، الوثيلاني، النورسي، صن تسو، من إصدار الدار المتوسطية للنشر منهجية الحتمية القيمية في الإعلام ومقياس ع،س،ن للإعلام والقيم من إصدار الدار المتوسطية للنشر وصدرت ثلاثة كتب عن نظرية الحتمية القيمية في الإعلام من إسهام عدة أساتذة وطلبة دراسات عليا- كما عقد أربعة مؤتمرات وطنية ودولية حول تلك النظرية بجامعة الأمير عبد القادر بقسنطينة وجامعة مستغانم ويمكن زيارة موقع د. عبد الرحمن عزي عن نظرية الحتمية القيمية في الإعلام أسفله: أنظر/: https://ar.wikipedia.org/wiki
https://sites.google.com/site/valuemediadeterminismtheory، بتصرف.

98. عزي عبد الرحمن، **دراسات في نظرية الإتصال –نحو فكر إعلامي متميز-**، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية،بيروت، لبنان،2001،ص108.
99. عبد الله ثاني محمد النذير، الرأسمال القيمي من منظور عزي، مداخلة قدمت في الملتقى الوطني الأول حول النظريات الحديثة في علوم الإعلام والاتصال أيام 25/24 أفريل2012 ، جامعة عبد الحميد بن باديس -مستغانم-

100. فضيل دليو، الإتصال-مفاهيمه، نظرياته، وسائله،ط1، دار الفجر للنشروالتوزيع، القاهرة، ط1، 2003،ال ص15.
101. حسن عمار، ليلى حسن السيد، **الإتصال ونظرياته المعاصرة**، ط2مصر،الدار المصرية اللبنانية، 2002، ص15.
102. ربحي مصطفى عليان، محمد عبد الديس، **وسائل الإتصال وتكنولوجيا التعليم**،ط1، عمان دار الصفا للنشر التوزيع، 1999، ص25.
103. حسن عماد مكاوي، ليلى حسن السيد، **الإتصال ونظرياته المعاصرة**، ط1، مصر، الدار المصرية اللبنانية، 2002، ص15.
104. ربحي مصطفى عليان، محمد عبدالديس، **وسائل الإتصال وتكنولوجيا التعليم**، مرجع سابق، ص24.
105. ربحي مصطفى عليان،المرجع نفسه، ص25.
106. دليو فضيل، **مقدمة في وسائل الاتصال للجماهيرية**، الجزائر، ديوان المطبوعات الجامعية،ط2، 1998، ص18.
107. حسن عمار مكاوي، ليلى حسين السيد، **الاتصال ونظرياته المعاصرة**،ط2، مصر، الدار المصرية اللبنانية، 2002، ص24-25.
108. ربحي مصطفى عليان محمد عبد الديس، **وسائل الاتصال وتكنولوجيا التعليم**، مرجع سابق، ص29.
   a. أستاذ وباحث إعلامي جزائري.
109. زهير احدادن، مدخل لعلوم الإعلام والاتصال، ط1، ديوان المطبوعات الجامعية، 2002،الجزائر،ص 9
110. عبد الرزاق محمد الدليمي، الإعلام التربوي، ط1، دار المسيرة للنشر والتوزيع، 2001، عمان، ص 31.
111. JL MORENO. Les fondements de la Sociométrie. Paris. PUF. 1964 Psychothérapie et Psychodrame. Paris. PUF. 1965

112. Hubert fondin ،**La science de l'information: posture épistémologique et spécificité disciplinaire** ; documentaliste, science de l'information, 2001, vol.38, n°2, p112.

113. Regis Debry ،**introduction a la médiologie,** 1ere edition, presse universitaire de France ،2000.p8.

114. Bernard Miege, L'information communication –objet de connaissance-, 1ere ed, imprmer en Belgique, p-50--51

115. Armand et michèle mattelart**, penser les médias**, édiion la découvertes, paris, 1986, p58.

116. محمد سيد محمد، **صحافة سلطة رابعة كيف؟**، ط1، دار الشعب للنشروالتوزيع، القاهرة، مصر، 1989، ص20.

117. محمد سيد محمد، **صحافة سلطة رابعة كيف؟**،**مرجع سابق**، ص29.

فهرس المحتويات

محتويات الكتاب	الصفحة
إهداء	4
مقدمة عامة	7
الفصل الأول: ماهية الإبستمولوجيا	9
المبحث الأول: مفهوم الإبستمولوجيا	9
المطلب الأول: الإبستمولوجيا لغة	9
المطلب الثاني: الإبستمولوجيا اصطلاحا	9
المبحث الثاني: جذور الإبستمولوجيا	12
المطلب الأول: نشأة الإبستمولوجيا	12
المبحث الثالث: اتجاهات الإبستمولوجيا	16
المطلب الأول: ابستمولوجيا رينيه ديكارتRené descart	16
المطلب الثاني: ابستمولوجيا امانويل كانط Emmanuel Kant	18
المطلب الثالث: ابستمولوجيا غاستون باشلارGaston Bachelard	24
لمطلب الرابع: ابستمولوجيا ميشيل فوكوMichel foucou	37
المطلب الخامس: ابستمولوجيا كارل بوبر Karl Popper	42
المطلب السادس: ابستمولوجيا فايربندFeyerabend	46
الفصل الثاتي: ابستمولوجيا علوم الإعلام والاتصال	48
المبحث الثالث: ابستمولوجيا الإعلام (المفاهيم والنماذج)	48
المطلب الأول: مفهوم ابستمولوجيا الإعلام	48
مفهوم الإعلام	48
المطلب الثاني: تصنيفات ابستمولوجيا الإعلام	51
الفرع الأول: فلسفة الإعلام الحر	51

فلسفة المسؤولية الإجتماعية	**53**
الفرع الثاني: فلسفة الإعلام الموجه	**55**
الفرع الثاني:فلسفة الإعلام الإشتراكي	**55**
الفرع الثالث:فلسفة الإعلام التنموي	**56**
التوجه الأول : توجه مدرسة التحديث	**57**
التوجه الثاني : توجه مدرسة التبعية	**58**
الفرع الرابع: فلسفة الإعلام الإسلامية	**59**
المبحث الثاني: ابستمولوجيا الاتصال	**63**
المطلب الأول: مفهوم ابستمولوجيا الاتصال (المفاهيم والنماذج)	**63**
مفهوم الإتصال	**63**
المطلب الثاني: جذور ابستمولوجيا الإتصال	**66**
المطلب الثالث: إشكالية النماذج من إشكالية المفاهيم،	**66**
المبحث الثالث: ابستمولوجيا علوم الإعلام والاتصال	**82**
المطلب الأول: ماهية علوم الإعلام والاتصال	**82**
المطلب الثاني: مسألة بحوث الإعلام والاتصال	**83**
المبحث الرابع: الدعامة الفلسفية لنظريات الإعلام والاتصال	**85**
المطلب الأول: النظرية الليبرالية	**85**
المطلب الثاني: النظرية الشمولية	**86**
المطلب الثالث:النظرية المختلطة	**86**
خاتمة:	**87**
قائمة المراجع:	**88**
فهرس المحتويات	**101**



الدكتور عبد الله ثاني محمد النذير أستاذ محاضر بقسم علوم الإعلام والاتصال جامعة عبد الحميد بن باديس (مستغانم) ورئيس قسم علم المكتبات والمعلومات بكلية العلوم الاجتماعية.

الأستاذ عبد الله ثاني محمد النذير هو خريج جامعة وهران، حيث حصل من جامعة وهران على شهادة دكتوراه علوم في علوم الإعلام والاتصال بتقدير مشرف جدا وذلك بتقديم أطروحة موسومة بعنوان: "القيادة الإعلامية وتنمية الخطاب المعرفي الصحفي – مقاربة تحليلية تأويلية للمقال التحليلي بصحفيتي الشروق اليومي والخبر-".

للمؤلف عدة دراسات ومقالات منشورة (الاتصال والعلاقات العامة، فلسفة الإعلام، الصحافة) منشورة باللغتين العربية والإنجليزية في مجلات علمية محكمة جزائرية وأجنبية، للمؤلف صاحب كتاب: تأويل الخطاب الإعلامي - مقاربة جيبوبوليتيكية للمشهد الإعلامي العربي-.

إن الحديث عن المسألة الإبستمولوجية لعلوم الإعلام والاتصال، هو أمر يتطلب التفكير العميق تاريخيا وربط تطور الظاهرة الإعلامية والاتصالية بالثورة التكنولوجية لوسائل الإعلام، فالتصنيف الذي قدمه ريجيس دوبري لسيرورة تطور العملية الإتصالية بداية بعصر الصور الذهنية **Logosphère** وتحوله إلى عصر الصور البصرية **Graphosphère** إلى أن أصبحت صور متحركة **vidéosphère** ومعاصرا بفضل التكنولوجيا الحديثة للإعلام والاتصال، التي أنتجت عصر الاتصال التفاعلي **interactif sphère**، كل هذا التحول على هذا المستوى يحيلنا إلى نسق فلسفي واحد وهو الإحالة إلى تاريخ التفكير الاتصالي البدائي ألا وهو الاتصال الذهني الذي يبقى مؤسسا لأشكال الإعلام والاتصال الأخرى، باعتبار أن التاريخ هو جزء من الفكر.

وفي الأخير نخلص على أن ابستمولوجيا علوم الإعلام والاتصال كآلية لنقد الفعل الإعلامي والاتصالي، تبقى رهينة تطور الوسيلة أو الوسيط على حد تعبير المفكر الإعلامي الكندي مارشال ماكلوهان **M.Mucluhan**، وما تفرزه هذه التكنولوجيات من سلوكات جديدة تؤثر على الممارسات الاتصالية أو بالأحرى الفعل الاتصالي، فالاجتهادات الإبستمولوجيا في هذا الميدان راجعة لفلسفة تطور تاريخ وسائل الاتصال في نسق تكنولوجي.

ISBN: 978-9931-518-90-7



منشورات دار الأديب